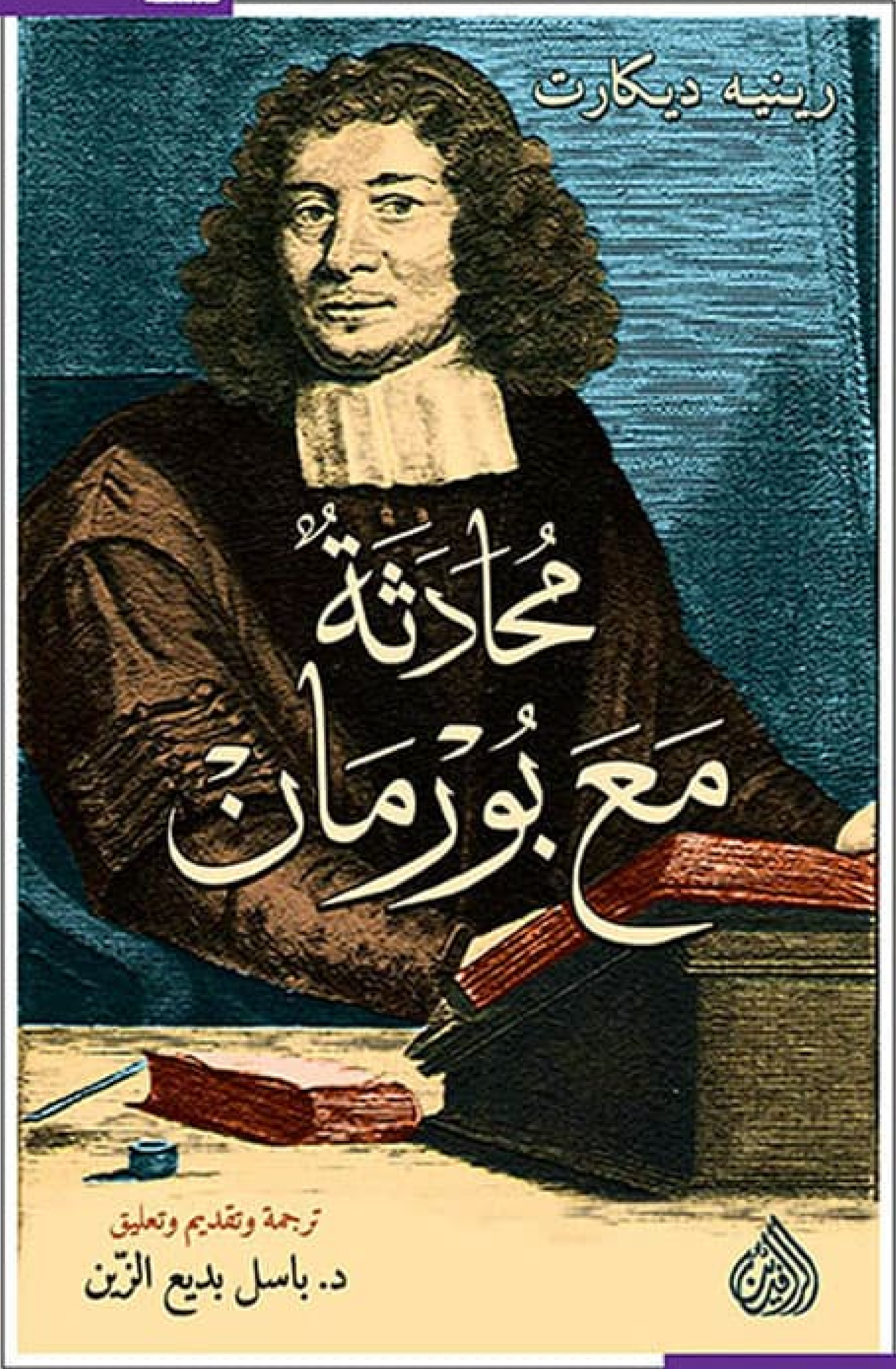
فلسفة


رينيه ديكارت
مُحادثة
مع بورمان
ترجمة وتقديم وتعليق
د. باسل بديع الزين

صحيح أنّ بورمان (١٦٢٨ - ١٦٧٩) كان ابن كاهن هولنديّ تربطه علاقة وثيقة بديكارت، إلّا أنّ علاقة الصداقة هذه لم تكن هي السبب الوحيد وراء موافقة ديكارت على إجراء هذه المحادثة. فمن المعروف عن فيلسوفنا تواضعه الكبير، وسعيه الدائم إلى مساعدة الطلاب الشباب، وتلقينهم علومه الرياضيّة، والوقوف على أسئلتهم، والاستماع إلى هواجسهم، وتفسير ما التبس عليهم. لكنّ الأمر يتعلّق هنا، والحقّ يُقال، بشاب لم يدخّر جهدًا في قراءة نصوص ديكارت، والانكباب عليها انكبابًا صادقًا، والغوص في تفاصيل أحكامها غوصًا عميقًا. كلّ هذا سمح له بتسجيل اعتراضات تنمّ عن رغبة رصينة في المعرفة، وتُنذر بميلاد فيلسوف كبير. من جهته، أبدى ديكارت لطفًا وكياسة وتواضعًا في الإجابة عن الأسئلة الموجّهة إليه، فلم يتذمّر أو يعترض، بل استغرق استغراقًا تامًّا في تفصيل الاعتراضات، وتوضيح نقاط الالتباس التي قد تطوف في ذهن قارئه، فكانت المحادثة هذه فرصة له كي يستشرف الأسئلة المستقبليّة التي سيطرحها دارسو فلسفته، لذا لم يألُ جهدًا في توضيحها.

صورة الغلاف: فرنسوا بورمان ١٦٢٨ - ١٦٧٩



ISBN 978-9-9226435-0-2



www.daralrafidain.com
info@daralrafidain.com
daralrafidain
dar.alrafidain
dar alrafidain دار الرافدين

مُحادَثة
مَعَ بُورمان

مُحادَثَةٌ مع بورمان

رينيه ديكارت

ترجمة وتقديم وتعليق: د. باسل بديع الزّين

العنوان بالأصل:

Entretien avec Burman

العنوان بالإنكليزي:

Conversations with Burman

By René Descartes

Translated by Bassel Badie Al-Zein

الطبعة الأولى: أغسطس ـ آب، 2021 (1000 نسخة)



بغداد ـ العراق / شارع المتنبي عمارة الكاهجي

تلفون: 9647714440520+ / 9647811005860+

info@daralrafidain.com

daralrafidain@yahoo.com

www.daralrafidain.com

dar alrafidain

Dar.alrafidain

@daralrafidain

ISBN: 978 - 9922 - 643 - 50 - 2

رينيه ديكارت



ترجمة وتقديم وتعليق

د. باسل بديع الزّين



www.daralrafidain.com

الفهرس

تقديم

الحديث عن ديكارت يعني الحديث عن شخصيّة موسوعيّة بكلّ ما تحمله هذه الكلمة من المعنى[1]. عاش ديكارت حياة قصيرة لكنّها كانت حياة مليئة بالعمل الدّؤوب، والفكر الثّاقب، والتأمّل الخلّاق، إلى حدّ يُمكن القول معه بأنّ فلسفته كانت فاتحة لعصر فلسفيّ جديد بالتّمام قوامه التفكير النقديّ، والعقلانيّة الصارخة، والمنهجيّة الصّارمة.

مع ذلك، لا يروم هذا التّقديم رسم مساره الفكريّ، أو رصد منهجه الفلسفيّ، بل يروم الحديث عن مخطوطة تُنشر لأوّل مرّة باللغة العربيّة،

---

(1) رينه ديكارت René Descart (1650 ـ 1596): وُلِد ديكارت في مقاطعة لاهاي بفرنسا، و«درس في مدرسة لافلاش اليسوعيّة التي كانت من أشهر المدارس في أوروبا في ذلك الوقت»، وقد «بُهِر منذ صغره بالرياضيّات لما تتميّز به من وضوح وبساطة ودقّة». نال شهادة في القانون، كما درس الرياضيّات والمنطق بهدف فهم عالم الطّبيعة، إضافة إلى دراسته اللاهوت والطبّ. توفّي في السويد التي زارها بدعوة من الملكة كريستين حيث ألمّ به داء قاسٍ، ووضع حدًّا لحياته المليئة بالفكر والفلسفة والعلوم والتأملات. من أشهر كتبه: تأمّلات في الفلسفة الأولى الذي كتبه باللغة اللاتينيّة ونشره للمرّة الأولى في العام 1641، مبادئ الفلسفة (1644) وكتبه باللاتينيّة أيضًا، قواعد لتوجيه الفكر (1620)، ومقالة الطريقة (1637). انظر في هذا الصّدد مقدّمة ترجمة كتابه مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، الجزائر، دار موفم للنشر.

مع كلّ ما تنطوي عليه من أهميّة سنجهد في تبيانها في السطور القليلة الآتية.

وعليه، يتعلّق الأمر هنا بمحادثة أجراها محاوِر شاب يُدعى فرنسوا بورمان Francois Burman مع فيلسوف كبير بحجم ديكارت. الواقع أنّ مجلّة Bourguignomme للتعليم العالي، كانت أوّل من سارع إلى نشر هذه المخطوطة في العام 1896، لكن ما عتّم أن قام آخرون بإخضاعها للتنقيح، وعيّنوا لهذه الغاية مجموعة من المختصّين بفلسفة ديكارت، الذين وقفوا على معانيها، وضبطوا ألفاظها، ومبانيها[1].

وبعد، حملت المخطوطة العنوان الآتي: **ردود رينه ديكارت على بعض الصعوبات المستخلصة من تأمّلاته، إلخ.، ردود مُجمَّعة ممّا جاء على لسانه.**

لكن لماذا وافق ديكارت على إجراء هذه المحادثة مع فرنسوا بورمان تحديدًا؟ وكيف أمكن لشابّ لم يبلغ العشرين من عمره أن يُكوّن ثقافة عميقة إلى هذا الحدّ، وأن يوجّه إلى فيلسوفنا جملة من التساؤلات النقديّة، والتّعليقات الاستنكاريّة، والاعتراضات المنهجيّة؟

الحقّ أنّ بورمان كان ابن كاهن هولنديّ تربطه علاقة وثيقة بديكارت[2]، ومع ذلك لم تكن بالطّبع علاقة الصداقة هذه هي السبب

(1) المخطوطة موجودة اليوم في مكتبة جامعة Gottingen.

(2) انظر في هذا الصّدد: مقدّمة CH.Adam الذي نقل المخطوطة من اللاتينيّة إلى الفرنسيّة.

الوحيد وراء موافقة ديكارت على إجراء هذه المحادثة. فمن المعروف عن فيلسوفنا تواضعه الكبير، وسعيه الدائم إلى مساعدة الطلاب الشباب، وتلقينهم علومه الرياضيّة، والوقوف على أسئلتهم، والاستماع إلى هواجسهم، وتفسير ما التبس عليهم. لكنّ الأمر يتعلّق هنا، والحقّ يُقال، بشاب لم يدّخر جهدًا في قراءة نصوص ديكارت، والانكباب عليها انكبابًا صادقًا، والغوص في تفاصيل أحكامها غوصًا عميقًا. كلّ هذا سمح له بتسجيل اعتراضات تنمّ عن رغبة رصينة في المعرفة، وتُنذر بميلاد فيلسوف كبير. من جهته، أبدى ديكارت لطفًا وكياسة وتواضعًا في الإجابة عن الأسئلة الموجّهة إليه، فلم يتذمّر أو يعترض، بل استغرق استغراقًا تامًّا في تفصيل الاعتراضات، وتوضيح نقاط الالتباس التي قد تطوف في ذهن قارئه، فكانت المحادثة هذه فرصة له كي يستشرف الأسئلة المستقبليّة التي سيطرحها دارسو فلسفته، لذا لم يألُ جهدًا في توضيحها.

يبقى السؤال: هل سجّل بورمان ملاحظات خطيّة أثناء تلك الجلسة التي استمرّت ما يقارب أربع ساعات، أم أنّه اكتفى بما حفظته ذاكرته؟

أغلب الظنّ أنّه التمس ما حفظته ذاكرته، إذ لم يتردّد بعد أقلّ من أربعة أيّام من انتهاء المحادثة في أن يملي على صديقه كلوبرج Clauberg الذي لم يكن يكبره سوى بستّ سنوات تفاصيل الحوار برمّته، ليقوم هذا الأخير بصياغة الردود صياغة فلسفيّة.

على المقلب الآخر، واجهت بورمان صعوبة أخرى: أيّ لغة يُحاور بها ديكارت؟ حقيقة الأمر أنّ بورمان اكتفى بتقميش النصوص

الديكارتيّة المكتوبة باللغة اللاتينيّة، فهو لم يكن يُجيد الفرنسيّة. وبدوره كان ديكارت ضليعًا باللاتينيّة كتابة وتكلّمًا، لذا لم يبدِ أيّ اعتراض في أن يستخدم المتحاوران اللغة اللاتينيّة في محادثتهما.

وبعد، جمع بورمان 42 نصًّا من كتاب التأمّلات، و22 مادّة من كتاب المبادئ، وسبعة مقاطع من مقالة الطريقة. فما هي أهميّة صفحات هذه المخطوطة؟

تكمن أهميّة هذه الصفحات، في أنّها تُقدّم صورة إجماليّة عن جوهر الفلسفة الديكارتيّة، وتُسلّط الضوء على الجوانب الملتبسة فيها، وتفسح في المجال أمام تبيّن النقاط الإعضاليّة التي قد يُساء فهمها، وتُسهم إسهامًا واضحًا في الوقوف على حقيقة التفسيرات والتأويلات كما وردت على لسان مؤلّفها. لا نُغالي إذا قلنا بأنّ ديكارت يقرأ نفسه من خلال هذه الاعتراضات، فيوضح ما التبس، ويفضح ما احتجب. بعبارة أخرى يكفي أن نُلقي نظرة سريعة على العناوين المطروحة في المحادثة هذه كي نعي أهميّتها، وندرك الصعوبات التي جرى تفحّصها، والإشكالات التي تمّ استجلاء مضامينها، وتوضيح مندرجاتها: من الشكّ المنهجيّ، إلى الكوجيتو، مرورًا بالأدلّة على وجود اللّه، وفكرة الكمال، والأحكام الرياضيّة، ومساءلة الفاهمة البشريّة، وتبيان علاقتها بالفاهمة الإلهيّة، وغيرها. قل كذلك عن توضيح المسائل المتعلّقة بالحقائق الأبديّة، والضلال، وطبيعة الإرادة الإلهيّة، وتبيّن الفرق بين الفهم والتخيّل والشعور، ناهيك بوحدة الروح والجسد، والأسئلة المتعلّقة بتمييز المتناهي

من اللامتناهي، وإدراكنا ماهيّة أجسادنا، ومعرفة ما إذا كان الإنسان هو غاية الخلق من عدمه، وما إذا كان اللّٰه يضمن بداهة أفكارنا أم لا يضمنها. ولم يفت بورمان الحديث عن الفيزياء والطب والهندسة والرياضيات، فراح يُسائل ديكارت عن حدود العالَم، وعن اللامتناهي ببعديه الزمانيّ والمكانيّ، وعن طبيعة المثلثات الرياضيّة، والضوء، والنجوم، والجاذبيّة، وكيفيّة إطالة عمر الإنسان، والمرض والشفاء، والأطعمة التي ينبغي لنا أن نتناولها، وغيرها الكثير.

بوجيز العبارة، يُلفى الفكر الديكارتيّ برمّته مبسوطًا أمامنا في هذا الكتاب، إلى حدّ يُمكن القول معه بأنّ هذه الصفحات كفيلة بإزالة كلّ الالتباسات التي قد تثيرها قراءة النصوص الديكارتيّة، كما أنّها كفيلة بتلخيص فلسفة ديكارت الميتافيزيقيّة والرياضيّة والفيزيائيّة تلخيصًا مكثّفًا يُغني عن العودة، في أحيان كثيرة، إلى متون كتبه المذكورة أعلاه، ذلك بأنّ بورمان مهّد لكلّ اعتراض بمقتطف نصيّ انطلق منه في المحادثة، وعلّق عليه، واستوضح التباساته، ووقف على غايته.

بدورنا، عمدنا إلى الاستعانة بالمقتطفات النصيّة التي تمّ تعريبها، ما خلا المقتطفات التي لم نجد ما يماثلها في العربيّة، ولا سيّما أجزاء كتاب المبادئ التي لم يتمّ تعريبها بعد.

في السياق نفسه، جهدنا في استخدام لغة فلسفيّة قريبة من المتناول تُمكّن القارئ من فهم المقصد من دون بذل كثير عناء في تبيّن تركيبة

الجملة المعقّدة في بعض الأحيان. أضف إلى ذلك أنّنا رصدنا قائمة بالمصطلحات، وبيّنا المقصود بجلّها، وعلّقنا في مواضع بعينها على النقاط التي قد تثير التباسًا، مستشهدين بما جاء في تعليقات معرّبي النصوص المقتطفة، موضّحين ما ينبغي توضيحه.

ردود رينيه ديكارت على بعض الصّعوبات المُسْتَخلَصة من تأمّلاته، إلخ. ردود مجمّعة مما جاء على لسانه

التأمّل الأوّل

«كلّ ما تلقيته حتّى اليوم، وآمنتُ بأنّه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواسّ أو عن طريق الحواسّ.» [1]

من الحواس، أي من البصر الذي به أدركتُ الضّوء أوّل الأمر، ومن ثمّ الألوان، والأشكال، وكلّ الأشياء المماثلة. لكن بعيدًا من البصر، لقد تلقّيت كلّ ما تبقّى عن طريق الحواس، أي عن طريق السّمع، ذلك بأنّ ما أعرفه قد تلقيته وجمّعته من أهلي، وأساتذتي، ومن سائر النّاس.

لا يُمكننا الاعتراض بأنّ المبادئ العامّة قد جرى إغفالها هنا، قل كذلك عن الأفكار المتعلّقة بالله وبأنفسنا، فهي لم تكن جميعها، على الإطلاق، من بين معطيات الحواس [2].

---

(1) رينيه ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، المركز القوميّ للترجمة، ص 72.

(2) يروم ديكارت تأكيد أنّ الأفكار التي قد لا يكون منشؤها تجريبيًا يُمكن تلقّفها تجريبيًا عن طريق الحواس، وتحديدًا عن طريق السّمع، ذلك بأنّ تناقل الأخبار

في الواقع:

1 ـ لقد تلقيتها، هي أيضًا، عن طريق الحواس، أي عن طريق السّمع.

2 ـ يعتبر المؤلِّف هنا أنّ ثمّة شخصًا بالكاد بدأ في التفلسف، وأنّه لا يولي اهتمامًا إلّا لما يعلم أنّه يقع في متناول معرفته. ذلك أنّه في ما يتعلّق بالمبادئ العامّة، والبديهيّات[1]، على سبيل المثال، «من المـُحال أن يوجد شيء ما وألّا يوجد (في آنٍ معًا)». وأولئك الذين لا يملكون إلّا معارف حسيّة، كما كنّا جميعًا قبل البدء بالتّفلسف، لا يأخذونها بالاعتبار، ولا يولونها اهتمامًا، لأنّ هذه المبادئ تبدو لهم، بوضوح، مبادئ فطريّة، ناهيك بكونهم يشعرون بها في أنفسهم عن طريق التّجربة. لذا يُهملون أخذها بالاعتبار، ما لم يلتبس عليهم الأمر، ولكنّ هذا الالتباس لا يحصل، البتّة، في المجال التجريديّ، أي حيث تنفصل تلك المبادئ عن أيّ مادّة، وعن كلّ الحالات الخاصّة[2]. في الواقع، إذا أخذوها بالاعتبار،

وتدوالها وشيوعها يترك انطباعات شبيهة بتلك التي تتحصّل لنا من التجربة المباشرة.

(1) البديهيّ: Axiome: «البديهيّة قضيّة أوليّة صادقة بذاتها، يجزم بها العقل من دون برهان، وجمعها بديهيّات، كقولنا: الكلّ أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. وقد سمّيت بالبديهيّات لأنّ الذّهن يلحق محمول القضيّة بموضوعها من دون توسّط شيء آخر». انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، مرجع سابق، الجزء الأوّل، ص 202.

(2) يُمهّد ديكارت هنا لفكرة ضمان صحّة أفكارنا، مؤكّدًا أنّه لا يُمكننا أن نقع في فخّ الضلال ولو شاء شيطان خبيث أن يُضلّلنا، ذلك بأنّ وضوح أفكارنا وتميّزها إنّما يُستمدّ من مصدر مفارق على نحو ما سيتبيّن لنا لاحقًا.

فما من أحدٍ سيشكّ فيها، ولو قام الريبيّون[1] بهذا الأمر. الحقّ أنّه ما من أحد كان يُمكن أن يكون ريبيًّا على الإطلاق، إذ من المحال إنكارها عندما نتفحّصها بعناية.

3 ـ يتعلّق الأمر هنا، بخاصّة، بشيء موجود: المعرفة، هذا على فرض وجوده.

«سأفترض إذًا أن لا إلهًا حقًّا ـ الذي هو مصدر الحقيقة الأعلى ـ بل إنّ شيطانًا خبيثًا وذا مكر وبأس شديدين قد استعمل كلّ ما أوتي من مهارة لإضلالي»[2].

يفترض المؤلِّف هنا ريبيًّا كبيرًا، ويقذف به في كلّ الشّكوك الممكنة، فهو لا يستخدم اعتراضات الريبيّين الاعتياديّة وحسب، بل يستخدم أيضًا كلّ ما يُمكن أن يجري الاعتراض عليه[3]، بطريقة تقتلع كذلك كلّ دافع للشكّ. من أجل هذه الغاية جرى إقحام هذه «العبقريّة» التي يُمكن الاعتراض عليها بأنّها أُدخِلَت من خارج السياق.

... هو ليس أقلّ مكرًا وتضليلًا من كونه قويًّا... يستخدم المؤلِّف هنا لغة متناقضة: لا يتوافق الشرّ مع السلطة المطلقة.

---

(1) الريبيّة: Scepticisme: «الريبيّة مذهب الريب، أي مذهب من ينهج طريق الشكّ في علمه وعمله متردّدًا أبدًا بين الإثبات والنّفي... والفلاسفة الارتيابيّون هم الشكّاك أو الريبيّون». المرجع نفسه، الجزء الأوّل، ص 630 ـ 631.

(2) رينيه ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص 80.

(3) حرص ديكارت على تبيان أنّ شكّه ليس شكًّا عبثيًّا بل هو السبيل الأوحد لبلوغ اليقين. بعبارة أوضح، يُمكن القول بأنّ ديكارت انطلق من مسلّمة مفادها أنّ بلوغ اليقين حاصل لا محالة، وما الشكّ إلّا مرحلة مؤقتة ينبغي للفيلسوف المرور بها من أجل الوصول إلى معرفة موثوقة.

عندما نُدرِك أنّنا أشياء تُفكّر، فإنّ الأمر يتعلّق بمعنى أوّل لم يُستخلص من أيّ قياس. وعندما يقول أحد ما: «أنا أفكّر إذًا فأنا كائن [1] أو أوجد»، فهو لا يستخلص على الإطلاق وجوده من فكره [2]، من خلال قوّة بعض القياس [3]، بل يستخلصه كشيء معروف عنده، فهو يتبيّنه عن طريق مراقبة بسيطة للرّوح [4].

---

(1) ينبغي، في هذا السياق، تمييز Être من existence E. يُفيد المصطلح الأوّل الكينونة، في حين أنّ المصطلح الثّاني يفيد الوجود. بلغة ديكارت Je pense donc je suis ou j'existe أنا أفكّر فأنا كائن أو أوجَد. انظر: رينيه ديكارت، حديث الطريقة، تعريب عمر الشّارني، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة.

(2) إشارة هنا إلى تلازم الفكر والوجود، إذ لسنا نحتاج مع ديكارت إلى بذل جهد منطقيّ، واعتماد جملة أقيسة واستدلالات من أجل تبيّن علاقة الفكر بالوجود. الحقّ أنّها علاقة تبادليّة، إذ تنعقد الكائنيّة على الفكر، والعكس، في ضرب من إهدار البعد الزمنيّ التفكريّ. وما استخدام أداة الربط إذًا التي تفيد الاستنتاج إلّا لتأكيد هذا التلازم من دون الركون إلى أيّ بعد تفكريّ من شأنه أن يعوق التلازم هذا أو يضع حدًّا فاصلًا بين الفكر والوجود.

(3) القياس Syllogisme: «القياس المنطقيّ قول مؤلّف من أقوال إذا وُضِعت لزم عنها بذاتها، لا بالعرض، قول آخر غيرها اضطرارًا. والقياس المنطقيّ قسمان: قياس اقترانيّ، وقياس استثنائيّ. أمّا القياس الاقترانيّ فهو القياس الحمليّ، وهو الذي يكون ما يلزمه ليس هو ولا نقيضه مقولًا فيه بالفعل بوجهٍ ما، بل بالقوّة، كقولك: كلّ جسم مؤلّف، وكلّ مؤلّف محدث، فكلّ جسم محدث... أمّا القياس الاستثنائيّ فهو مؤلّف من مقدّمتين إحداهما شرطيّة، والأخرى وضع، أو رفع لأحد جزأيهما، مثل قولنا: إن كان زيد يمشي فهو يُحرّك قدميه، لكنّه يمشي، فهو يُحرّك إذًا قدميه، أو لكنّه ليس يُحرِّك رجليه، فينتج أنّه لا يمشي. وقد سُمّي هذا القياس استثنائيًّا لاشتماله على الاستثناء». جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 207 ـ 208.

(4) الرّوح Esprit: «الروح ما به حياة الأنفس، وهو اسم للنّفس، لكون النّفس بعض الروح، أو لكونها مبدأ الحياة العضويّة والانفعاليّة، وله في اصطلاحنا عدّة معانٍ...

اعتراض: لكن ألسنا نعثر على الطّريحةِ المعاكسةِ في الفقرة العاشرة من الجزء الأوّل من كتاب **المبادئ**؟[1]

ردّ: قبل استنتاج «أنا أفكّر، إذًا أنا موجود»، يُمكن تبيّن هذا الحدّ الأكبر[2]: «كلّ من يُفكّر، يكون (أو يوجد)»، إذ إنّه سابق، في الواقع، على استنتاجي الذي يستند إليه.

بناء على ذلك، قال المؤلّف، في **المبادئ**، أنّ هذا الحدّ يسبق الاستنتاج، وهذا صحيح: إذ يجري دائمًا التّسليم به بشكل ضمنيّ. لكنّني لم أعلم دائمًا، بشكل واضح وصريح، أنّ هذا الحدّ سابق، وقد

الروح هي الجوهر العاقل المدرك لذاته من حيث هي مبدأ التصوّرات، والمدرك للأشياء الخارجيّة من جهة ما هي مقابلة للذات، وهذا التقابل بين الذات المدركة والشيء المدرَك... والروح تمثّل القوّة العاقلة والبدن يُمثّل الغرائز الحيوانيّة». المرجع نفسه، الجزء الأوّل، ص 623 ـ 624. الجدير بالذكر أنّ لفظ روح يحتمل التذكير والتأنيث، ونحن نميل إلى الاستخدام الحديث للروح بصيغة المذكر، تمامًا كما ورد في فنمنولوجيا الروح لدى هيغل. بهذا المعنى رسم هيغل في الكتاب المذكور قصّة العقل الإنسانيّ ومسيرته. كما تجدر الإشارة إلى أنّ استخدام روح بصيغة المذكّر يُشكّل تمييزًا وافيًا له من النفس، ويجعله يفي المعنى المقصود، ونعني تحديدًا البعد الإدراكيّ، والقوّة العاقلة.

(1) يبدو الاعتراض هنا موفّقًا للغاية، ذلك بأنّ ديكارت بدا وكأنّه احتكم إلى مبادئ القياس المنطقيّ الذي رفضه في توضيحه المذكور أعلاه. وذلكم ما سيوضحه ديكارت على نحو وافٍ في ردّه.

(2) الكبرى أو الحدّ الأكبر: Majeure: «الكبرى في القياس الحمليّ هي المقدّمة التي يظهر فيها الحدّ الأكبر، وفي القياس الشّرطيّ هي التي تتضمّن الشّرط. والحدّ الأكبر في القياس الحمليّ هو الحدّ الذي يكون محمولًا في النتيجة، ويُقابله الحدّ الأصغر». انظر جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، بيروت، دار الكتاب اللبنانيّ، الجزء الثاني، ص 224.

عرفت استنتاجي من قبل: ولم أُولِ انتباهي إلّا لما علمتُه عبر التّجربة في نفسي، على غرار «أنا أفكّر، إذًا فأنا كائن»، وعلى النّحو عينه، لم أُولِ انتباهًا لهذا المعنى العام: «كلّ من يُفكّر، يكون (أو يوجد)». كما نبَّهتُ سابقًا، نحن لا نفصل هذه القضايا هذه عن الحالات الخاصّة[1]، بل نعتبرها موجودة فيها. وعليه، ينبغي للكلام المقتبَس أن يُفهَم في هذا السياق.

يُمكن أن نتبيّن بوضوح أنّه من المحال أن يخدعنا الله[2]، طالما أنّنا نريد اعتبار أنّ شكل أو ماهيّة الخداع هو لا ـ كينونة، بحيث لا يُمكن الكائن الأسمى أن ينزع إليها.

اعتراض: بالنّظر إلى كوننا مُرَكَّبًا يتشاطر العدم والكينونة، فهذا يعني كذلك أنّنا مدفوعون في جزء منّا نحو الكينونة، وفي جزء آخر نحو العدم. لكنّ الله، بوصفه الكائن الأسمى، والكائن المحض، لا يُمكنه أن يُدْفَعَ نحو العدم. يتعلّق الأمر هنا باستدلال[3] ميتافيزيقيّ، واضح

(1) للتخلّص من التناقض المذكور، عمد ديكارت إلى مماهاة كلا الحدّين معتبرًا أنّ الحديث عن الحدّ الأصغر هو عينه الحديث عن الحدّ الأكبر، مغفلًا الإشارة إلى كونهما يُشكّلان خطوتين هامّتين من خطوات القياس المنطقيّ. ولذلك لم يتردّد في أن يقول: «ينبغي للكلام المقتبَس أن يُفهَم في هذا السياق».

(2) إشارة إلى أنّ الله هو الذي يضمن صحّة أفكارنا، وهذا ما سيمسح لبورمان لاحقًا بالحديث عن الدور المنطقيّ الديكارتيّ.

(3) استدلال: Raisonnement: «الاستدلال في اللغة العربيّة طلب الدليل، وفي عرف الأصوليّين والمتكلّمين: النظر في الدليل، سواء كان استدلالًا بالعلّة على المعلول... والاستدلال عند بعضهم هو انتقال الذّهن من الأثر إلى المؤثّر، أو من المؤثّر إلى الأثر». المرجع نفسه، الجزء الأوّل، ص 67.

للغاية بالنّسبة إلى أولئك الذين يولونه اهتمامًا. نتيجة لذلك، يجب على الله أن يُدْفَعَ نحو العدم، إذا كانت قدرتي على الإدراك، بوصفي تلقّيتها من اللّه، أو بوصفي استخدمتها استخدامًا سليمًا، لا تُعطي موافقتي إلّا على إدراكات واضحة، قد خذلتني وضلّلتني، ذلك بأنّ اللّه نفسه، أيضًا، قد يُضلّلني، وينزع نحو اللا ـ كينونة. لكنّ أحدًا سيعترض بالقول: بعد أن أثبتُّ وجود إله، ووجود إله غير مُضلِّل، يُمكنني القول، بأنّ روحي لا يُضلّلني مع الاستقامة التي منحه إيّاها اللّه، لكنّ ذاكرتي هي التي تُضلّلني، إذ أعتقد أنّني تذكّرتُ شيئًا، لكنّني، في الواقع، لم أتذكره البتّة: الذاكرة بحدّ ذاتها لديها أوجه قصور[1].

ردّ: لا أستطيع أن أقول شيئًا بشأن الذاكرة: ينبغي لكلّ امرئٍ أن يعلم، من خلال تجربته الشخصيّة، ما إذا كان يملك ذاكرة قويّة أم لا، وإذا كانت لديه شكوك بهذا الشّأن، فليستخدم الكتابة أو أيّ مُساعدة من هذا القبيل.

أنا لم أقع البتّة في الخطإِ الذي يُطلَق عليه الدَّور[2]، عندما قلتُ بأنّنا

---

(1) إذا كان اللّه هو الذي يمنحني صدق تلك الإدراكات الواضحة، فينبغي والحال هذه ألّا تكون إدراكات مضلِّلة إذ يترتّب على ذلك أن يكون اللّه مُضلِّلًا أو مُضلَّلًا وهذا أمر محال، لذا نرى بورمان يعزو القصور إلى الذاكرة وحسب.

(2) الدّور المنطقيّ: تعريب لكلمة Cercle: انظر جميل صليبا، مرجع سابق، الجزء الأوّل، ص 566 ـ 567. أمّا عمر الشّاراني فيُعرّبها بالحلقة. أنظر: حديث الطريقة، مرجع سابق، الجزء الرابع، 7، ص 229. الحقّ أنّنا اعتمدنا التعريب الأكثر تداولًا والذي يُفيد المعنى أكثر، لا سيّما لجهة إظهار التناقض الديكارتيّ. الدور المنطقيّ: «خطأ منطقيّ يتمثّل في البرهنة بحجة ما على نتيجة، ثمّ اتخاذ النتيجة نفسها للبرهنة على الحجة. وفي الحقيقة فإنّ هذا الانتقاد الذي وجّه إلى ديكارت لا يخصّ مقطعًا

لا نطمئنّ إلّا إلى الأشياء التي نُدركها بوضوح وتميّز تامّين. وهي ليست كلّها صحيحة إلّا لأنّ اللّٰه كائن أو يوجد، وبأنّنا لا نطمئنّ إلى أنّ اللّٰه كائن أو يوجد إلّا لأنّنا نتبيّن هذا الأمر بوضوح وتميّز تامّين.

اعتراض: يبدو لي أنّه وقع في هذا الدّور. لأنّ الكاتب يُثبت في التأمّل الثالث وجودَ اللّٰه من خلال بديهيّات، على الرّغم من عدم تأكّده بعد من أنّه لم يضلَّ بشأنها[1].

معيّنًا، بل هو يهمّ كلّ المنظومة في بنائها ومسارها، وفي علاقة أجزائها بعضها ببعض. وقد ركّز هذا الانتقاد على العلاقة بين الكوجيتو والفِكَر الواضحة والمتميّزة من جهة، والإله من جهة أخرى». عمر الشارني، الصفحة نفسها.

(1) يريد بورمان على وجه الدقّة: كيف استدلّ ديكارت على وجود اللّٰه من خلال بديهيّات غير مُضلِّلة مع أنّه لم يتبيّن بعد عدم تضليلها، لا سيّما أنّ وضوحها وتميّزها صفتان يضمنهما اللّٰه للكائن العاقل. بعبارة أخرى، كيف يُمكن البديهيّات أن تثبت وجود اللّٰه، في حين أنّها تحتاج وجوده لضمان صحّتها وعدم تضليلها؟ الواقع أنّ هذه الاعتراضات جاءت على لسان عدد كبير من اللاهوتيّين والفلاسفة، نذكر منها بعضًا ممّا أورده عمر الشارني في حاشية تعريبه حديث الطريقة: «انتقاد أرنولد Arnauld: لم يبق لي إلّا اهتمام واحد، وهو أن أعلم كيف يمتنع ديكارت عن القول بأنه يقع في حلقة عندما يقول: «إنّنا متأكّدون من أنّ الأشياء التي نتصوّرها بوضوح وتميّز صحيحة، لأنّ الإله كائن أو موجود»، إذ إنّنا لا نستطيع أن نتأكّد من أنّ الإله كائن إلّا لأنّنا نتصوّر ذلك بكثير من الوضوح والتميّز، وبالنّتيجة قبل أن نكون متأكّدين من وجود الإله، ينبغي أن نتأكّد من أنّ كلّ الأشياء التي نتصوّرها بوضوح وتميّز كلّها صحيحة... كيف إذًا نربط حقيقة الأشياء الواضحة المتميّزة بوجود الإله الذي لا نتصوّره بدوره، إلّا من حيث هو فكرة شديدة الوضوح والتميّز؟» وذلك ما سيقوله غاسندي بوضوح أكبر: «إنّك تقول إنّ الفكرة الواضحة المتميّزة صحيحة لأنّ الإله موجود، ولأنّه صانع هذه الفكرة، ولأنّه ليس مخادعًا، ومن جهة أخرى تقول بأنّ الإله موجود، وأنّه خالق وصادق لأنّ لك عنه فكرة واضحة. إنّ الحلقة هنا لتامّة الجلاء». انظر حديث الطريقة، مرجع سابق، ص 230.

ردّ: لقد أثبت هذا الوجود، إذ عَلِم بأنّه لن يضلّ بشأنها[1]، ذلك بأنّه صبّ اهتمامه عليها، وقد جرى الأمر على هذا النّحو طوال الوقت، لذا كان متيقّنًا من أنّه لن يضلّ بشأنها، كما كان مجبرًا على قبولها.

اعتراض: لكنّ روحنا لا يُمكنه أن يُدرك في الوقت نفسه إلّا شيئًا واحدًا وحسب. والحال أنّ هذا البرهان طويل بما يكفي، ويستند إلى مسلّمات كثيرة. أضف إلى ذلك، أنّ كلّ فكرة تتكوّن في لحظة واحدة، وفي هذا البرهان يأتي إلى روحنا عدد كبير من الأفكار[2]. لذلك لا يستطيع أن يصبّ اهتمامه على هذه المسلّمات، ذلك بأنّ فكرة واحدة [وافدة إليه] تحول دون [وصول] أخرى.

---

(1) يبدو الردّ الديكارتي ملتبسًا بعض الشيء، إذ نعثر في ثنايا إجابته على تفسيرين متباينين: الأوّل: التيقّن من كونها غير مُضلِّلة، فما هو مصدر هذا اليقين؟ الثاني: قوله بأنّه كان مرغمًا على قبولها. فما مردّ هذا الإرغام؟ حقيقة الأمر أنّ ديكارت حاول الردّ على هذا الاعتراض، «فهو يقول في ردّه على أصحاب الاعتراضات الرابعة: لم أقع في الخطإ الذي يُسمّى حلقة، عندما قلت إنّنا لا نتأكّد من أنّ الإله كائن أو موجود إلّا لأنّنا نتصوّر ذلك بكثير من الوضوح والتميّز... نتأكّد من أنّ الله موجود لأنّنا نُعير انتباهنا للحجج التي تُبرهن لنا على وجوده، ولكن يكفي بعد ذلك أن نتذكّر أنّنا تصوّرنا أحد الأشياء تصوّرًا واضحًا حتّى نتأكّد من أنّه صحيح، ولن يكون ذلك كافيًا إن نحن لم نعلم أنّ الإله موجود وأنّه لا يُمكن أن يخدعنا... وبعد يُميّز ديكارت بين الحقائق الواضحة المتميّزة التي يُمكن أن تكتفي بذاتها وبحقيقتها، والتي لا حاجة لها بضمان، إلّا نور العقل ويقظته وتشبّثه بجلاء استنتاجاته، وبين تذكّر هذه الحقائق الذي هو في حاجة إلى ضمان كائن كامل». المرجع نفسه، ص 230 ـ 231.

(2) يفترض بورمان هنا أنّ العقل غير قادر على إدراك أشياء عديدة في الوقت نفسه، وربّما تأتّى هذا اللبس عن سوء فهم النصّ الديكارتيّ، لذا سيعمد ديكارت في ردّه إلى فضّ هذا الالتباس، وتوضيح الآليّة التي ندرك بموجبها.

ردّ: 1 ـ ليس صحيحًا أنّه ليس بمقدور روحنا أن يُدرِك إلّا شيئًا واحدًا في الوقت نفسه. من دون شكّ لا يستطيع أن يُدرِك أشياء عديدة في الوقت نفسه، ومع ذلك يُمكنه، في كلّ مرّة، أن يُدرِك أكثر من شيء واحد: على سبيل المثال، أنا أُدرِك الآن، وأُفكِّر في الوقت نفسه أنّني أتكلّم وأتناول الطّعام ـ وأكثر: 2 ـ من الخطإِ أيضًا الحكم بأنّ فكرة ما تتكوّن في لحظة واحدة، ذلك بأنّ كلّ أفعالي تحدث في الزّمن، ويُمكن القول بأنّني أتابع، وأواظب على الفكرة نفسها لفترة من الزّمن[1].

اعتراض: لكنْ، على هذا، سيتمّ توسيع نطاق فكرنا، وسيغدو منقسمًا.

ردّ: على الإطلاق. من دون شكّ، سيتّم توسيع نطاقه، وسيغدو منقسمًا في ما يتعلّق بالديمومة، ذلك بأنّ ديمومته يُمكن أن تنقسم إلى أجزاء، بالنّظر إلى طبيعته، إذ ما زال هذا الفكر لا يعرف حدًّا: وذلك بالكيفيّة نفسها التي يُمكننا بموجبها تقسيم ديمومة اللّٰه إلى عدد لا متناهٍ من الأجزاء، على الرّغم من أنّ اللّٰه لا يقبل القسمة لهذه[العلّة] نفسها.

اعتراض: لكنّ الأبديّة تعني: الكلّ في زمن واحد، والكلّ دفعة واحدة.

ردّ: ذلكم ما لا يُمكن تصوّره البتّة. من دون شكّ هذا الأمر صحيح بالنّسبة إلى طبيعة اللّٰه، منظورًا إليها في حدّ ذاتها: لذا لا يُمكننا أن

---

(1) أي أنّ تكوّن الفكرة ليس وليد اللحظة التي يتمّ التفكير فيها وحسب، بل هو نتاج اعتمال ذهنيّ طويل. وعليه، إذا تعذّر علينا إدراك أشياء كثيرة في وقت واحد، فهذا لا يعني أنّه ليس بمقدورنا إدراك أكثر من شيء واحد في الوقت نفسه، لا سيّما إذا كانت الفكرة في طور التبلور والاكتمال.

نُضيف إليها شيئًا، كما لا نستطيع أن نجتزئَ منها شيئًا. لكنّ هذا الأمر غير صحيح على الإطلاق، [إذا ما نُظِر إليها] على أنّها وُجِدت في الوقت نفسه الذي وُجِد فيه العالَم. فإذا كنّا نستطيع أن نتبيّن في داخلها أجزاء وُجِدت منذ خَلْقِ العالَم، فلماذا لا يكون بوسعنا أيضًا أن نتبيّن أجزاء تعود إلى ما قبل ذلك؟ الحقّ أنّ الديمومة هي واحدة. وعليه، تصاحبت هذه الطّبيعة في الوجود مع المخلوقات، لنفترض منذ خمسة آلاف سنة. الحقّ أنّها دامت في الوقت نفسه الذي دامت فيه تلك المخلوقات. كان من الممكن أيضًا أن توجد قبل خلق العالم، لو أنّنا امتلكنا وسيلةً لقياسها[1].

إذًا، ما دام فكرنا قادرًا على فهم أكثر من شيء في وقت واحد، وما دام ليس آنيًّا، فبوسعنا أن نستدلّ من نزاهته على دليل على وجود اللّٰه، ونحن على ثقة أنّه لن يُضلّلنا في أثناء قيامنا بهذا الاستدلال. هكذا تتلاشى كلّ صعوبة.

عن مسألة معرفة ما إذا كان يمكن ألّا يشتمل روحنا على أيّ شيء، بوصفه شيئًا يُفكِّر، حيث لا يملك هو نفسه أيّ معرفة فعليّة: يبدو لي أنّه من السهل جدًّا حلّها، ذلك بأنّنا نرى، بشكل مؤكّد، أنّه لا ينطوي في ذاته

(1) يميّز ديكارت بوضوح بين الطبيعة الإلهيّة منظورًا إليها في ذاتها، وهي طبيعة مكتملة ومنجزة على نحو تامّ ونهائيّ باعتبار أبديّتها (الكلّ في زمن واحد، والكلّ دفعة واحدة)، والطبيعة المنخرطة في البعد الزّمنيّ لنشوء العالم وتكوّنه. عند هذا الحدّ يُمكن الحديث عن طبيعة إلهيّة سابقة على خلق العالَم، لكنّها طبيعة تتميّز بطابع الديمومة، أي أنّها غير منفصلة عن البعد الزمنيّ، وعن المحايثة، وإن كان الالتباس ينعقد على إمكانيّة تغيّر هذه الطبيعة من عدمه.

على شيء، عندما نفترضه على هذا النّحو، إلّا ويكون فكرةً، أو يعتمد برمّته على الفِكْر: بتعبير آخر، لا يتعلّق هذا الأمر بالرّوح، إلّا بوصفه شيئًا يُفكّر، كما لا يُمكن أن تكون لدينا أيّ فكرة، التي في اللحظة نفسها التي توجد فينا، إلّا ونملِك معرفة فعليّة بها.

اعتراض: لكن أنّى لك أن تستخدم وعيك، إذ إنّ استخدام الوعي يعني التّفكير؟ وعليه، من أجل أن تفكّر في أنّك تملك وعيًا، عليك أن تنتقل إلى فكرة أخرى، وبذلك لا تعود تُفكّر أبدًا في الشّيء الذي كنتَ تفكّر فيه سابقًا، وبذلك لست تعي أنك تفكّر، بل تعي أنّك فكّرتَ[1].

ردّ: من دون شكّ، يعني استخدام الوعي، التّفكير والتأمّل في الفكرة التي نمتلكها، لكن من الخطإِ اعتبار أنّ هذا الأمر لا يُمكن أن يتمّ ما دامت هناك فكرة سابقة مستمرّة، إذ، كما رأينا سابقًا، يُمكن النَّفْسُ[2]

---

(1) يربط برومان مجدّدًا بين التفكير وحضور الشيء المفكّر فيه. وفي هذا لغط واضح، بحسب ديكارت، إذ لا شيء يمنع من استمراريّة التفكير في فكرة ما وإن انتقل الذّهن إلى إدراك أشياء أخرى، طالما أنّنا نستطيع التفكير في أكثر من شيء في آن معًا.

(2) النّفس: Ame: «اسم النّفس يقع بالاشتراك على معان كثيرة، مثل الجسد، والدم، وشخص الإنسان، وذات الشيء، والعظمة... ووصف النّفس على حقيقتها صعب جدًّا، والدّليل على ذلك أنّ لها عند الفلاسفة تعريفات مختلفة، منها قول أفلاطون: إنّ النفس ليست بجسم، وإنّما هي جوهر بسيط محرّك للبدن. ومنها قول أرسطو: إنّ النّفس كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ... والنّفس مبدأ الحياة، أو مبدأ الفكر، أو مبدأ الحياة والفكر معًا. وهي حقيقة متميّزة عن البدن، وإن كانت متّصلة به. زعم بعضهم أنّها ماديّة (نار أو هواء...)، وقال ديكارت إنّها لا ماديّة لأنّ جوهرها هو الفكر، وطبيعتها لا تتعلّق بالامتداد، ولا بخواصّ المادّة التي يتألّف منها البدن. جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، مرجع سابق، الجزء الثّاني، ص 481 ـ 482.

أن تُفكِّر في أشياء كثيرة في الوقت نفسه، وأن تُحافظ على فكرتها، وأن تتأمّل في أفكارها، في كلّ الأوقات التي تحلو لها، وأن تعيَ كذلك كلّ واحدة منها.

لأنّنا نُدرِك أنّه لا يوجد شيء في هذه النّفس التي تُفكّر، بعد تفحّصها، إلّا ويكون فكرًا أو يتعلّق برمّته بالفِكْر.

على سبيل المثال، حركة اليد.

لذلك لا أشكّ أبدًا في أنّ الرّوح، بمجرّد أن يُنْفَث في جسد طفل، لا يبدأ بالتّفكير، ومن ثمّ، لا يعلم أنّه يُفكّر، وأيضًا أنّه لا يتذكّر، بعد ذلك، من جديد ما فكّر فيه، لأنّ أنواع أفكاره لا تبقى مطبوعة في ذاكرته.

اعتراض: تخمين كاتب هذه الاعتراضات: ينبغي، إذًا، للروح دائمًا أن يُفكِّر حتّى لدى الأطفال الذين ما زالوا في بطون أمّهاتهم؟

ردّ الكاتب: صحيح[1].

اعتراض: لكن، طالما أنّنا نملك فكرة فطريّة عن اللّه وعن أنفسنا، ألا يملك روح الطّفل هذا إذًا فكرة فعليّة عن الله؟

ردّ: قد يكون تأكيد هذا الأمر تهوّرًا، ذلك بأنّنا لا نملك عنه تجارب كافية. علاوة على ذلك، لا يبدو هذا الأمر محتملًا، لأنّ الرّوح خلال

---

(1) يُمكن أن نعثر هنا على دعوة صريحة إلى التفكير المستمرّ، ذلك بأنّ التفكير المنجز يجعل الحقائق نهائيّة، وذلكم ما حاول ديكارت تجنّبه بحثّه على تفعيل آليات التفكير في ضرب من تأكيد التكشّف المستمرّ الناتج عن التفكير المستمرّ.

مرحلة الطفولة هذه يكون مُسْتَغْرِقًا في المادّة، وعليه، لا توجد أفكار أخرى يُمكن أن تأتيَه إلّا تلك الوافدة إليه من انفعال الجسم.

اعتراض: لكنّه يستطيع أن يُفكّر في أشياء كثيرة.

ردّ: يُمكنه ذلك، إذا لم تُعِق فكرةٌ فكرةً أخرى، كما يحصل هنا، ذلك بأنّ الجسم يؤثّر إلى حدّ كبير في النّفس، إذ يُشكّل حائلًا بالنّسبة إليها. نحن نشعر به جيّدًا عندما نخِز أنفسنا بإبْرَةٍ أو أيّ شيء آخر: وهذا الوَخْزُ يؤثّر فينا إلى حدّ أنّنا نغدو غير قادرين على التّفكير في أيّ شيء آخر. قل كذلك عن شخص نصف نائم، فإنّه يجد صعوبة في التّفكير في شيء آخر. وعليه، النّفس أيضًا في خلال الطّفولة تكون مستغرقةً في الجسم (أي في المادّة)، بحيث لا تُفكّر في شيء إلّا بما هو جسمانيّ، لأنّه إذا كان الجسد يُعيق النّفس عن التّفكير، فإنّ هذا الأمر يحصل أكثر ما يحصل في المرحلة العمريّة الأولى[1]. نحن لا نتذكّر أبدًا أيًا من أفكارنا في ذلك الوقت، لكنّ هذا الأمر يتأتّى من عدم وجود آثار، كما هي الحال هنا، في الدماغ: هكذا فكّرنا أمس (وسابقًا) في الكثير من الأشياء، ومع ذلك لم نعد نتذكّر منها شيئًا. والنّفس لا يُمكنها أن تكون على الإطلاق من دون فِكْر[2]، يُمكنها أن تكون من دون هذه الفكرة أو

---

(1) دلالة على دور الوعي في كبح جماح الأهواء. (المعرّب).

(2) لا يُمكن تجريد النّفس من الفكر. يتجانس هذا القول مع ما ورد أعلاه لجهة عدم إمكانيّة تصوّر روح من دون فكر: «... ذلك بأنّنا نرى، بشكل مؤكّد، أنّه لا ينطوي في ذاته على شيء، عندما نفترضه على هذا النّحو، إلّا ويكون فكرةً، أو يعتمد برمّته على الفِكْر».

تلك، لكن ليس من دون أيّ فكرة، تمامًا كما أنّ الجسم لا يُمكن أن يكون، ولو للحظة، من دون امتداد.

اعتراض: لكن، حتّى وإن لم توجد آثار مطبوعة في الدّماغ، ومن ثمّ ذاكرة جسمانيّة، فمع ذلك توجد ذاكرة عقليّة، كما هي الحال، من دون شكّ، لدى الملائكة، وفي النفوس المنفصِلة، فمن خلال هذه الذاكرة قد تتذكّر أفكارها.

رد: أنا لا أنفي الذاكرة العقليّة على الإطلاق، فهي، في الواقع، معطاة لنا. وعندما تعلّمتُ أنّ كلمة R.O.I تعني قدرة مطلقة، وعندما احتفظتُ بذلك في ذاكرتي، التي ذكّرتني لاحقًا بهذه الدلالة، فهذا الأمر حصل، بالتّأكيد، عن طريق الذاكرة العقلانيّة، إذ لا توجد أيّ صلة بين الأحرف الثّلاثة هذه، ودلالتها التي نتجت منها. وعليه، أنا أتذكّر عن طريق الذاكرة العقلانيّة أنّ الأحرف هذه تُشير إلى شيء كهذا. لكنّ الذاكرة العقلانيّة هي تلك التي [تتعلّق] بأفكار عامّة أكثر ممّا [تتعلّق] بأشياء خاصّة، ولذلك نحن لا نستطيع معها على الإطلاق أن نتذكّر، على حدّة، كلّ ما مررنا به.

التأمّل الثّاني

لكنّي، بما أنا كائن الآن، «لا أدري هل هناك أيّ مُضلّ شديد البأس»، وإذا كان بإمكاني أن أجرؤ على القول، شديد المكر، يبذل كلّ ما أوتي من مهارة لإضلالي على الدّوام؟» (1).

نُضيف هنا تحفظًا، ولهذا السّبب: كان من الممكن أن يكون هناك تناقض في لغة الكاتب، لو أنّه قال «شديد البأس وشرير»، فكلّيّ القدرة والشرّ لا يُمكن أن يجتمعا معًا. لذلك أضاف الكاتب: «إذا كان بإمكاني أن أجرؤ على القول».

هل هنالك من ذلك كلّه شيء لا يُعادِل في صحّته اليقين بأنّي كائن أو موجود، حتّى لو كنتُ نائمًا دائمًا، وكان مَنْ مَنحني الوجود يبذل كلّ ما في وسعه من مهارةٍ لإضلالي؟» (2)

لكن هل هذا هو اللّه حقًّا؟ لا أعرف شيئًا. لكن أليس هذا العبقريّ، الذي يتلاعب بي، هو الذي خلقني أيضًا؟ الحقّ أنّني لا أملك معرفة عن هذا الأمر بعد، ولا أتكلّم عنه إلّا بطريقة مُشوَّشة.

---

(1) رينيه ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص 95.
(2) المرجع نفسه، ص 102.

«أنا أوثر أن أضرب عن ذلك صفحًا، وأنظر هل كان تصوّري لماهيّة الشمعة حين أدركتها أوّلًا، وظننت أنّي أعرفها بطريق الحواس الخارجيّة، أو على الأقلّ بالحس المشترك كما يقولون، أي بالمخيِّلة، تصوّرًا أكثر بداهة وكمالًا من تصوّري لها الآن بعد أن بذلت عناية أوفر في الفحص عن ماهيّتها، وعن السبيل إلى معرفتها. حقًّا إنّ من السّخف أن يوضع هذا الأمر موضع الشك. فماذا كان متميّزًا في ذلك الإدراك الأوّل؟ وماذا كان فيه ألا وهو ممكن الوقوع على هذا النّحو في حسّ أقلّ الحيوان؟»[1]

لقد تناول المؤلِّف هذا الأمر، في ما سبق، عندما بحث في صفات[2] الشّمعة وأعراضها، وقد لاحظ منذ وقت قريب أنّ بعضها نُزِع، وبعضها الآخر ظلّ في مكانه.

لم أقم قطّ بتجريد تصوّر الشّمعة من خلال تصوّر[3] أعراضها، لكن

(1) المرجع نفسه، ص 108.

(2) الصفة Attribut: «الصفة هي الاسم الدالّ على بعض أحوال الذات، أو الحالة التي يكون عليها الشيء: كالسواد، والبياض، والعلم، والجهل، إلخ... والصفة عند الفلاسفة هي الخاصّة التي تُحدّد طبيعة الشيء... والفلاسفة يُفرّقون بين صفات الذات وصفات الأفعال، فصفات الذات هي ما لا يجوز أن يوصف الشيء بضدّها، وصفات الأفعال هي ما يجوز أن يوصف الشيء بضدّها». جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، مرجع سابق، الجزء الأوّل، ص 728 ـ 729. وقد تفيد المحمول، والمحمول عند المنطقيّين «هو المحكوم به في القضيّة الحمليّة دون الشرطيّة... ففي قولنا: زيد كريم، زيد هو الموضوع، وكريم هو المحمول». المرجع نفسه، الجزء الثاني، ص 357.

(3) التصوّر: Concept: «تصوّر الشيء: تخيّله. والتصوّرات العامّة هي المعاني

بالأحرى، أردت إظهار كيف أنّ جوهرها تجلّى من خلال الأعراض[1]، *وكم أنّ إدراكها، عندما غدت واضحة، يختلف عن الإدراك الشائع والمشوَّش.* (على سبيل المثال: الإدراك الذي يُمكن أن يمتلكه كلب، الذي سيكون مشابهًا تمامًا. ـ هنا يردّ ديكارت على اعتراض جاسندي (Gassendi)[2].

العامّة المجرّدة، فإذا نظرت إلى المعنى العامّ من جهة شموله أي من جهة ما يصدق عليه دلّ على مجموع أفراد الجنس، وإذا نظرت إليه من جهة تضمّنه دلّ على التصوّر الذهنيّ. مثال ذلك أنّ إدراك معنى الإنسان من حيث هو جنس يدلّ على مجموع غير معيّن من الأفراد المندرجين فيه، ولكنّه من حيث هو تصوّر ذهنيّ يدلّ على مجموع الصفات المشتركة بين جميع النّاس». المرجع نفسه، الجزء الأوّل، ص 281.

(1) العرض: Accident: «العرب يُطلقون لفظ العرض على عدّة معانٍ. فهو يدلّ (أ) على الأمر الذي يعرض للمرض من حيث لم يحتسبه، (ب) أو على ما يثبت ولا يدوم، (ج) أو على ما يتّصل بغيره ويقوم به (د) أو على ما يكثر ويقلّ من متاع الدّنيا... وفي وسعنا أن نرجع هذه المعاني كلّها إلى المعنيين التّاليين: (أ) العرض ضدّ الجوهر، لأنّ الجوهر هو ما يقوم بذاته ولا يفتقر إلى غيره ليقوم به. على حين أنّ العرض هو الذي يفتقر إلى غيره ليقوم به... (ب) العرض ضدّ الماهيّة، وهو ما لا يدخل في تقويم طبيعة الشيء أو تقويم ذاته، كالقيام والقعود للإنسان، فهما لا يدخلان في تقويم ماهيّته». المرجع نفسه، الجزء الثّاني، ص 68 ـ 69.

(2) في هذا السياق، يُشير عثمان أمين، مُعرّب التأمّلات، إلى ملاحظة غاية في الأهميّة في ما يتعلّق بمسألة الحياة النفسيّة لدى الحيوان، حيث يقول: «يتحدّث ديكارت في إحدى رسائله عن شعور الحيوان، وقد زعم فلوران Flourans اعتمادًا على هذه الفكرة أنّ ديكارت لم يُنكر على الحيوان كلّ نوع من أنواع الحياة النفسيّة، ولكن ليس هذا بصحيح، كما قد بيّنه ديكارت نفسه فيما بعد، فهو حين يتكلّم عن شعور الحيوان لا يعني أن يتحدّث إلّا عن الأفعال الفزيولوجيّة الحيويّة، أي مجرّد حركات: إذ إنّ الحياة عنده آليّة بحتة»، رينيه ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص 99.

اعتراض: لكن يبدو أنّ الكاتب قام بالتّجريد، عندما عَلّمَ، في هذا التأمّل نفسه، أنّ تلك الأعراض منفصلة عن الشّمعة، وهكذا نُزِعَ جسدُ الشّمعة حيث بقيَ جوهرها[1] وحسب[2].

ردّ: لا، لم يقم بأيّ تجريد، إذ على الرّغم من أنّه عرف، وعلى الرّغم من أنّه قال بأنّ هذه الأعراض هي منزوعة عن الشّمعة، مثال كونها قاسية، وباردة، إلخ.، فقد قال ولاحظ بأنّ هناك على الدوام أعراضًا تخلف الأعراض السابقة وتحلّ محلّها. وعليه، إذا لم تُلفَ الشّمعة على الإطلاق من دون أعراض، فهذا يعني أنّه لم يُجرّدها على الإطلاق من كلّ عَرَضٍ.

كي يُمكن أن تمتلك (فاهمة[3] مُنْشَأَةٌ) معرفة تامّة وكاملة عن شيء

(1) الجوهر: Substance: «يُطلق الجوهر عند الفلاسفة على معانٍ: منها الموجود القائم بنفسه حادثًا كان أو قديمًا، ويُقابله العرض... والجوهر عند ديكارت هو الشيء الدائم الثابت الذي يقبل توارد الصفات المتضادة عليه، من دون أن يتغيّر، كاللون، والرائحة، واللين، والطعم، والبرودة، والحرارة، التي تتوارد على قطعة الشّمع، فهي أعراض متغيّرة، أمّا جوهر الشمعة فدائم لا يتغيّر». المرجع نفسه، الجزء الأوّل، ص 424 ـ 425.

(2) يبدو هذا الاعتراض غير موفّق، ذلك بأنّ الأعراض ليست محدودة على الإطلاق، إذ خلف كلّ تغيّر تقبع أعراض جديدة، وذلكم ما سيوضحه ديكارت في ردّه.

(3) الفاهمة/ الذّهن Entendement: يُعرّبها الفيلسوف موسى وهبة بالفاهمة في تعريبه نقد العقل المحض لعمانوئيل كنط، فيقول: «وقلتُ الفاهمة (ملكة الفهم) بإزاء der Verstand». أمّا جميل صليبا فيُعرّبها بالذّهن حتّى في أثناء استخدام هذا المصطلح بالمعنى الكنطيّ: «الذّهن عند كنط ملكة تنسّق الإحساسات بوساطة المقولات، إلّا أنّ القوّة المعدّة لاكتساب المعرفة لا تقتصر على تهجّي الظواهر في ضوء وحدة تركيبيّة معيّنة لقراءتها من جهة ما هي تجارب حاصلة لها، بل

ما، يلزم أن تُوازي قدرة المعرفة، الموجودة فيها، هذا الشيء وحسب، الأمر الذي يمكن أن يتمّ بسهولة، لكن كي تعرف أنّها تمتلك معرفة كهذه، أو بالأحرى، أنّ اللّٰه لم يضع المزيد في هذا الشيء، ممّا لم تعرفه بعد، وجب أن تُوازي قدرة معرفتها قدرة اللّٰه اللامتناهية، وهو أمرٌ مستحيل تمامًا.

اعتراض: لكن هل هي بحاجة إلى هذا، ذلك بأنّ اللّٰه بنفسه هو الذي وضع حدًّا لهذه القدرة في المخلوقات، بطريقة لا نحتاج معها إلى موازاتها مع القدرة اللامتناهية؟

ردّ: نحن لا نعلم عنها شيئًا. لنأخذ على سبيل المثال، مثلّثًا، موضوعًا يبدو من المواضيع البسيطة للغاية، التي يُمكن، كما يبدو، أن نمتلك عنها معرفة مُطابِقة: إلّا أنّنا لا نستطيع. على أيّ حال، سوف نبرهنُ، مع ذلك، على كلِّ صفاته التي يُمكن أن نتصوّرها خلال ألف عام، وإن أردتَ، يُمكن أن يكتشف رياضيّ آخر فيه خصائص أكثر من تلك التي اكتشفناها، لا سيّما أنّنا لم نكن متأكّدين أبدًا من أنّنا فهمنا كلّ ما أمكن لنا فهمه فيه. الأمر نفسه يُمكن أن يُقال عن الجسم وامتداده، وعن كلّ الأشياء الأخرى: ذلك بأنّ المعرفة المطابِقة[1] التي يُمكن أن يعزوها الكاتب إلى نفسه ليست واحدة، ومع ذلك، من

تحتاج إلى قوّة أعلى من ذلك، وهي قوّة العقل». المرجع نفسه، الجزء الأوّل، ص 595. ونحن نميل إلى تعريب الفيلسوف موسى وهبة، لاعتبارات عدّة، نكتفي منها بالتساؤل: كيف يُمكن تمييز Entendement من Mental إذا كانا يفيدان ما هو ذهنيّ؟

(1) مرّة أخرى يروم ديكارت إثبات أنّ المعرفة لا تعرف حدًّا، واليقين لا يعني القبض على ناصية الحقيقة النهائيّة، بل يعني المضيّ قدمًا في البحث والتحليل والتقصّي.

المؤكّد امتلاك معرفة كهذه على عدد كبير من الأشياء، إن لم نقل على كلّ الأشياء. الحقّ أنَّ المعرفة المطابقة يُمكن أن تُستنبط من معرفة كهذه، ومن أسس كهذه، وربّما استُنْبِطت منها بالفعل. لكن من يجرؤ على تأكيدها؟

التّأمّل الثّالث

«لا ريب أنّي إذا اعتبرت الأفكار أحوالًا من أحوال فكري، دون أن أربطها بشيء خارجيّ، كادت تنتفي الفرَص التي تُعرِّضني فيها للخطر»[1].

اعتراض: لكن، بما أنّ كلّ خطإٍ في الأفكار يتأتّى ممّا نربطه، ونُطبّقه على موضوعات خارجيّة، يبدو أنّه لا مجال للخطإِ، طالما أنّنا لا نربطها أبدًا بموضوعات[2].

ردّ: مع ذلك، يوجد مجال للخطإ، حتّى ولو لم أربطها بأيّ شيء خارج أناي، يُمكن أن أكون مخطئًا بشأن طبيعتها نفسها. على سبيل المثال، إذا افترضتُ فكرة اللون، وإذا قلتُ بأنّها موضوع حقيقيّ (شكل

---

(1) رينيه ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص 137.

(2) إشارة هنا إلى الأفكار الفطريّة التي ينادي بها ديكارت.» يرى ديكارت أنّ الأفكار الفطريّة هي أحوال ذهنيّة موجودة في النفس قبل أيّ تجربة، ووجودها يكون بالقوّة، فإذا عرضت مناسبة من مناسبات التجربة خرجت إلى الفعل في الوعي والوجدان. ومعنى كونها مفطورة أنّها غريزيّة في النّفس، وليست مستفادة من الحواس، ومرجعها إلى ما فينا من قوّة على الفكر. وتمتاز الأحكام الفطريّة بوضوحها، وبساطتها، وشمولها، كفكرة الله، والنّفس، والامتداد، والزّمان، إلخ. المرجع نفسه، ص 137.

جوهريّ)، أو كَيْفٌ[1]، إلخ.: أو بالأحرى إذا قلتُ بأنّ اللون الذي تُمثّله هذه الفكرة، هو في ذاته شي ما حقيقيّ: على سبيل المثال، البياض هو كيفٌ، إلخ.، وحتّى لو لم أربط هذه الفكرة بأيّ شيء خارج أناي، وإذا قلت أو افترضت بأنّه لا يوجد أبيض، يُمكنني مع ذلك أن أكون مخطئًا بشأن تجريد ما، بشأن البياض نفسه، وطبيعته أو فكرته[2].

«لكن قد أستطيع أيضًا أن أُقنع نفسي بأنّ هذه الأفكار جميعًا من جنس تلك التي أُسمّيها غريبة وآتية من الخارج، أو أنّها جميعًا من صنعي: فالواقع أنّي لم أهتدِ بعد بوضوح إلى حقيقة مصدرها»[3].

اعتراض: لكنّي اعترفتُ بالفعل بأنّني شيءٌ يُفكّر، والحال أنّي أعلم أنّ الأفكار هذه لا يُمكن أن تتأتّى من شيء يُفكّر.

---

(1) الكيف Qualité: الكيفيّة أو الكيف «اسم لما يُجاب به عن السؤال بكيف... ومعناها صفة الشيء، وصورته، وحاله. وهي إحدى مقولات أرسطو... والكيفيّات عند القدماء أربعة أقسام: (1) الكيفيّات المحسوسة كالحلاوة، والملوحة، والاحمرار، والاصفرار... (2) الكيفيّات المختصّة بالكميّات أي العارضة للكم... (3) الكيفيّات الاستعداديّة وهي إمّا أن تكون استعدادًا للقبول والانفعال، وإمّا أن تكون استعدادًا للدفع واللاقبول. (4) الكيفيّات النفسانيّة وهي إمّا أن تكون راسخة فتسمّى ملكات، وإمّا أن تكون غير راسخة فتسمّى حالات». جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، مرجع سابق، الجزء الثّاني، ص 251 ـ 252.

(2) لا يتعارض هذا الردّ مع ما أورده عثمان أمين على لسان ديكارت لجهة وضوح الأفكار الفطريّة، وبساطتها، ذلك بأنّ الأمر يتعلّق هنا، في رأينا، بضمان وضوح هذه الأفكار، وبساطتها، وفي ذلك تجانس مع ما ورد أعلاه، على نحو ما سيتّضح لنا في المقتطف الآتي من كتاب التأمّلات.

(3) رينيه ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص 138.

ردّ: لكن: 1 ـ هذا مجرّد اعتراض، وشكّ يُمكن الاعتراض عليه. 2 ـ أنا لا أفترض هنا طبيعة كَائنيّتي، كما فعلت فيما بعد عندما فكّرتُ فيها، فأنا لم أقم بهذا الأمر على الإطلاق في التأمّل الأوّل، ولا في التأمّل الثّاني، لكنّني قمتُ به بعد ذلك بقليل، أي في التأمّل الثّالث، عندما فكّرتُ مع المزيد من الانتباه في نفسي، وحللتُ هذه الصّعوبة.

«إذا بلغ الوجود أو الكمال الموضوعيّ لفكرة من أفكاري درجة تجعلني أعرف في وضوح أنّ هذا الوجود أو الكمال ليس فيَّ على جهة الصّورة أو على جهة الشّرف، وبالتّالي أنّني أنا نفسي أن أكون علّته. لزم عن ذلك ضرورة ألّا أكون أنا وحدي في العالَم، بل أن يكون هناك موجود آخر هو علّة هذه الفكرة [1]. أمّا إذا لم توجد في نفسي فكرة كهذه، حينئذٍ لم يكن لديّ أيّ دليل كافٍ لإقناعي بوجود شيء آخر سواي» [2].

اعتراض: لكن ألا يوجد بعد هذا، في التأمّل الخامس، دليلٌ آخر؟

ردّ: يتحدّث الكاتب هنا عن دليل على وجود اللّه يُمكننا استخلاصه من أثرٍ من آثاره، كي نستنتج، من ثمّ، منه السّبب الأسمى، أي معرفة اللّه. والحال أنّه بعد النّظر بعناية في جميع الآثار، لم يجد فيها أثرًا يُمكن أن يُسْتَدلّ منه على وجود اللّه، ما عدا الفكرة التي نملكها عنه. أمّا الدّليل الآخر الوارد في التأمّل الخامس فإنّه صَدَر [عنه] قبليًّا، وليس من الأثر

---

(1) من هنا نفهم لماذا لم يمنح ديكارت الأفكار السالفة الذكر صفة اليقين القطعيّ، مؤكّدًا إمكان أن يضلّ بشأنها.
(2) المرجع نفسه، ص 148.

إلى السّبب. يأتي هذا الدّليل، في كتاب **تأمّلات** بعد الأدلّة الواردة في التأمّل الثّالث، لأنّ الكاتب تخيَّل الدّليلين الأوَّلَين، واستنبطهما قبل هذا الدّليل، الذي يأتي لاحقًا. لكن في كتاب **المبادئ**، وضع هذا الدّليل في البداية، ذلك بأنّ التّرتيب وطريقة العَرْض تختلف عن طريقة الابتكار: والحال أنّ الكاتب، في **المبادئ**، يعرض ويسلك مسلكًا تأليفيًّا[1].

«لمـّا كانت الأفكار شبيهة بصور، فليس يُمكن أن توجد فكرة إلّا وهي تبدو لنا ممثّلة لشيء ما»[2].

اعتراض: لكنّنا نملك كذلك فكرة العَدم، وهي ليست فكرة تتعلّق بشيء حقيقيّ[3].

ردّ: هذه الفكرة هي سالبة وحسب، وبالكاد يُمكننا أن نُطلِق عليها فكرة. لكنّ الكاتب هنا يتناول كلمة «فكرة» بالمعنى الحقيقيّ، أي بالمعنى الحرفيّ. نحن نملك أيضًا أفكارًا أخرى بالنّسبة إلى المبادئ المشتركة، وهي ليست أفكارَ أشياء بالمعنى الدّقيق للكلمة، ومع ذلك تمّ تناول الفكرة بمعنى أوسع.

---

(1) القبليّ والتأليفيّ مصطلحان جوهريّان في الفلسفة الكنطيّة، وهما يشتركان مع التوضيح الديكارتيّ الوارد أعلاه، لجهة عدم تعلّق الدليل بأيّ تجربة حسيّة، أي أنه ارتبط حصرًا بمقولات العقل القبليّة من دون الاحتكام إلى أيّ صورة من صور العالم الطبيعيّ، ولذلك قال ديكارت بأنّه لم ينتقل من الأثر إلى السّبب، بل قصر دليله على البعد العقليّ المحض.

(2) المرجع نفسه، ص 151 ـ 152.

(3) اعتراض رصين، سيضطرّ معه ديكارت إلى إجراء تمييز واضح بين الأفكار التي يعدّها حقيقيّة، وتلك التي يرى أنّها أبعد ما تكون عن اكتساب صفة الأفكار الحقيقيّة.

«لكن أنّى لي أن أعرف أنّي أشكّ وأرغب، أي أنّ شيئًا ما ينقصني، وأنّني لستُ كاملًا تمام الكمال[1]، إذا لم يكن لديّ أيّ فكرة عن وجود أكمل من وجودي، عرفتُ بالقياس إليه ما في طبيعتي من عيوب؟»

اعتراض: لكنّ الكاتب قال في **مقالة الطريقة** بأنّه رأى بوضوح أنّ الكمال الأعظم يكمن في المعرفة وليس في الشكّ. إذًا ذلكم شيء ما عرفه الكاتب، من دون أن يربطه بالكائن الأسمى، ولم يكن يملك أيّ معرفة عن الله قبل أن يعرفَ نفسه[2].

ردّ: ينطوي هذا الموضع من **المقالة** على مختصر **للتأمّلات**، التي

---

(1) الكامل أو الكمال Parfait: «للكامل عند الفلاسفة عدّة معانٍ. 1 ـ الكامل هو الشيء الذي تمّت جميع أجزائه، ولا يُمكن أن يوجد له جزء خارج منه... 2 ـ الكامل هو الشيء الذي تمّت جميع صفاته، أي الذي حصل له جميع ما ينبغي أن يكون حاصلًا له بالقياس إلى نوعه، بحيث لا يفوقه في ذلك شيء، فهو إذًا كامل من جهة الكيفيّة، تقول: الطبيب الكامل... 3 ـ الكامل هو الموجود الحاصل بالفعل، لأنّ الخروج من القوّة إلى الفعل كمال وكلّما كان خروجه إلى الفعل أتمّ كان وجوده أكمل. قال ديكارت: «إنّ قولنا: إنّ الأكمل لاحق وتابع لما هو أدنى كمالًا ليس أقلّ شناعة من قولنا: إنّ الشيء يحدث من لا شيء». 4 ـ والكامل بذاته هو الذي تكون جميع الكمالات حاصلة له من نفسه، وعكسه الكامل بغيره». جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، مرجع سابق، الجزء الثّاني، ص 221.

(2) تظهر جرأة بورمان بوضوح في محاولته تسليط الضوء على متناقضات ديكارت، وقد بلغ مبلغ تواضع فيلسوفنا في أنّه لم يتوانَ عن الردّ، ومحاولة تفسير النقاط الإعضاليّة، والالتباسات التي تشي بالتناقضات، بأريحيّة تامّة، وجدّيّة عالية، ورصانة مميّزة. وهنا بالتحديد يظهر التناقض لجهة قوله بأنّ الكمال لا يتحصّل إلّا من خلال امتلاكنا فكرة عن وجود أكمل من وجودنا، في حين أنّه ربط الكمال الأسمى بالمعرفة المتحصّلة لنا من دون الرجوع إلى الكائن الأسمى. وسيوضح ديكارت في ردّه أنّه لم يوضح هذا الأمر على نحوٍ وافٍ كما كان ينبغي له أن يفعل.

ينبغي لها أن توسّعه. في هذا الموضع، إذًا، وعى الكاتب عدم كماله من خلال كمال اللّٰه. وعلى الرّغم من أنّه لم يوضح ذلك صراحة[1]، إلاّ أنّه أوضحه ضمنيًّا. ذلك بأنّ توضيح هذا الأمر صراحة، يعني أنّه يُمكننا معرفة عدم كمالنا قبل معرفة كمال الله[2]، لأنّ انتباهنا يُمكن أن يتركّز على أنفسنا قبل أن يتوجّه نحو اللّٰه، ويُمكننا أيضًا أن نستنتج أنّ كينونتنا متناهية، قبل أن نستنتج لاتناهيَ الإلهيّ. ومع ذلك، ينبغي لمعرفة اللّٰه، ولو ضمنيًّا، وكمالاته أن تسبق المعرفة التي نعرفها عن أنفسنا، وعن عدم كمالنا. ذلك بأنّ كمال اللّٰه اللامتناهي، في الحقيقة، هو سابق على عدم كمالنا، أمّا عدم كمالنا فهو عيبٌ ونفيٌ للكمال الإلهيّ. والحال أنّ كلّ عيب وكلّ نفي يفترضان الشيء الذي هو عيبٌ ونفيٌ.

اعتراض: لكن عندها ينبغي للعدم أن يفترض الكون؟

ردّ: انظر في هذا الصّدد ما ورد في **الميتافيزيقا**: العدم لا يُفهَم إلّا من خلال الكون[3].

«الحقّ أنّي تبيّنت من قبل أنّ معرفتي تتدرّج في الزيادة والتكمّل،

---

(1) إشارة إلى صوابيّة اعتراض بورمان.

(2) تؤكّد هذه العبارة صحّة ما جاء على لسان بورمان. لذا نرى أنّ الردّ الديكارتيّ جاء ملتبسًا بعض الشيء لجهة الإقرار بالشيء ونقيضه في آنٍ معًا، أي لجهة تأكيد إمكانيّة معرفة كمالنا قبل معرفة كمال اللّٰه، ولجهة التأكيد، من ناحية أخرى، ضرورة أن تسبق معرفتنا بكمال اللّٰه معرفتنا الخاصّة. من أجل حلّ هذه المعضلة، تعمّد ديكارت ذكر كلمة «ضمنيّ»، أي أن تكون معرفتنا بكمالات اللّٰه ضمنيّة، وهو حلّ ينطوي على كثير من الغموض.

(3) يبدو أنّ ديكارت أراد التهرّب من الإجابة عن هذا الاعتراض، لذا أحال محاوره إلى كتاب الميتافيزيقا.

ولستُ أرى شيئًا يحول دون ازديادها على التّدريج إلى غير نهايةٍ، ولا سببًا يمنع، متى بلغتُ هذا القدر من الزيادة والتكمّل، أن أكتسب بواسطتها جميع الكمالات الأخرى التي لذات الله» [1].

اعتراض: لكن كيف يُمكن للمعرفة أن تُفضي إلى اكتساب كمالات الله الأخرى؟

ردّ: إنّها تُفضي إلى اكتساب الكثير منها. فمن خلالها نغدو أكثر تبصّرًا، وأكثر حكمةً، فندرك تلك الكمالات بوضوح أكبر. وبعد، نحن نملك ما يُخوّلنا اكتسابها على هذا القدر من الوضوح، ذلك بأنّ العلم والحكمة سيزُوّداننا بوسائل الاكتساب هذه.

«لو كنتُ منحتُ نفسي هذا المزيد من الكمال الذي أتحدّث عنه الآن، أي لو كنتُ أنا نفسي خالق وجودي، لما كنتُ على الأقلّ أضنّ على نفسي بشيء من الأشياء التي هي أيسر منالًا، ككثير من فروع المعرفة التي أجد طبيعتي محرومة منها، بل لما كنت أضنّ على نفسي بصفة من الصفات المنطوية في الفكرة التي تقوم في ذهني عن الله، لأنه ليس منها ما يبدو لي أصعب اكتسابًا» [2].

يجب أن نميّز هنا بعناية بين تخيُّلَ[3] وتصوُّر[4] وفَهِم[5]، فهذا

---

(1) رينيه ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص 155.

(2) المرجع نفسه، ص 158.

(3) التخيّل: Imagination: «تخيُّل الشيء تمثّل صورته... تقول تخيّلت الشيء، فتخيّل لي. فالتخيّل إذًا قوّة مصوّرة، أو قوّة ممثّلة، تُريك صور الأشياء الغائبة، فيتخيّل لك أنها حاضرة». جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، مرجع سابق، الجزء الأوّل، ص 262.

(4) راجع الحاشية رقم 36.

(5) راجع الحاشية رقم 41.

التّميز هو ذو فائدة كبيرة. على سبيل المثال، كمالات الله: نحن لا نتخيّلها البتّة، ولا نتصوّرها، بل نفهمها. كيف يُمكن اللّٰه، بفعلٍ وحيد، أن يفهم كلّ شيء، كيف لا يُشكِّلُ وقراراتِه إلّا كلًّا واحدًا: نحن لا نتصوّره البتّة، نحن نفهمه، ذلك بأنّنا لا نستطيع أبدًا، والحقّ يُقال، أن نتصوّر هذا الأمر. وعليه، نحن لا نتصوّر كمالات اللّٰه، ومحمولاته، بل نفهمها: لكن على فرض أنّنا نتصوّرها، فذلك بوصفها لامحدودة وحسب. والحال أنّي إذا منحتُ نفسي الآن طبيعتي، وكينونتي، فهذا يعني كذلك أنّني سأمنح نفسي كلّ كمالات اللّٰه، وبتعبير أوضح، سأمنح نفسي كمالات اللّٰه، وذلك بإدراكي إيّاها على أنّها لامحدودة. على سبيل المثال، سأمنح نفسي معرفة أكبر من تلك التي أملكها بالفعل، وأيضًا أكبر من هذه، وهكذا دواليك. لكن عندما نضاعف الأشياء إلى ما لا نهاية، فإنّها تغدو متناهية، أو بالأحرى تغدو اللامتناهي عينه، ذلك بأنّ لامحدودًا كهذا واللامتناهي هما واحد. والحالة هذه، كيف أمكنني أن أزيد معرفتي أكثر فأكثر، وكيف أمكنني أيضًا أن أزيد كلّ صفاتي الأخرى، التي لم تبدُ لي زيادتها أمرًا صعبًا شأنها في ذلك شأن المعرفة، إذ يُمكننا كذلك أن نتوصّل إليها، وكذلك سأجعل من نفسي إلهًا. لكنّني أعلم الآن، عن طريق التجربة، أنّني لا أستطيع القيام بهذا الأمر، أي أنّني لا أستطيع أن أزيد معرفتي، من دون شكّ، كما أُريد. إذًا أنا لا أستمدّ وجودي من ذاتي[1].

(1) «لأنّه لو كانت لي هذه القوّة لكنتُ أغرفها قطعًا، لأنّه لو كانت هذه القدرة في نفسي دون علم منّي، لما كنتُ جزءًا من هذه الذات الواعية لذاتها، والتي كنّا

إنّ خلق جوهر ما أو حفظه أمر أعظم وأصعب بكثير من خلق محمولاته أو خصائصه، لكنّ خلق شيء ما ليس أمرًا أعظم وأصعب من حفظه.

نعم، بالنّسبة إلى الجوهر نفسه. ذلك بأنّنا لا نُريد هنا، عقد مقارنة بين جوهرٍ ما والمحمولات الخاصّة بجوهر آخر.

اعتراض: لكنّ المحمولات لا تُشكّل إلّا شيئًا واحدًا مع الجوهر. إذًا لا يتعلّق الأمر بشيء أكبر وأصعب...

ردّ: تُشكّل المحمولات، إذا ما تمّ تناولها في مجموعها، الشيء نفسه مع الجوهر، لكن إذا لم يتمّ تناولها محمولًا تلو آخر، بل جرى تفريقها، عندئذ يكون إيجادُ جوهرٍ شيئًا أعظم من إيجاد محمولات، ومعرفة كلّ محمول تباعًا، أو تارة هذا، وطورًا ذاك، وحتّى مجمل هذه الطريقة بأكملها.

«على أنّه لو جاز لي أن أفترض أنّني ربّما كنت موجودًا دائمًا كما أنا موجود الآن، فلن أتحاشى بذلك قوّة هذا الاستدلال، ويتحتّم عليّ أن أعرف ضرورة كون اللّه خالق وجودي» (1).

اعتراض: لكن ألا يترتّب على ذلك نتيجة في أذهان أولئك الذين يقولون، ويثبتون من ثمّ، بأنّه لا يُمكن أن يكون هناك خَلقٌ منذ الأزل، لأنّه سيكون [أي هذا الخَلق] مستقلًّا، تمامًا كما اللّه نفسه؟

بسبيلها حتّى الآن، ولكانت القدرة بالقياس إلى الذات شيئًا غريبًا عنها». رينيه ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص 160.

(1) المرجع نفسه، ص 158.

ردّ: يعود إليهم أن ينظروا في هذا الأمر. بالنّسبة إليّ، لست أرى مانعًا من أن يخلق اللّٰه مخلوقًا منذ الأزل، ذلك بأنّ اللّٰه يملك القدرة منذ الأزل. وعليه، لا شيء يتعارض مع ما يُمكن له أن يُمارسه، منذ الأزل، خارج الذات[1].

اعتراض: لكنّنا نتصوّر وجود علّة حرّة سابقة على نتائجها، وحتّى على تدابيرها.

ردّ: على هذا، ينبغي لأحكام اللّٰه نفسها ألّا توجد منذ الأزل، لا سيّما أنّ القدرة على الخلق، والخلق نفسه لا يتطلّبان من اللّٰه المزيد من العمل أكثر ممّا ورد في أحكامه. أضف إلى ذلك، أنّ الأحكام هي أفعال إرادته، تمامًا كما هو الخَلق أيضًا، ذلك بأنّ هذا الأخير ليس سوى إرادة اللّٰه، إذ لو كان الخلق غير ذلك، لطرأ على اللّٰه شيء جديد في لحظة الخلق نفسها.

اعتراض: لكن على هذا النّحو، سيكون لدينا عدد لامتناهٍ؟

ردّ: لكن أين الخُلف في ذلك؟ ألسنا نملك كلًّا واحدًا عندما نقوم بتقسيم كميّة[2]، إلخ؟ نحن نُميّز هذا الأمر بوضوح، لكن من دون جدوى،

---

(1) تُعتبر فكرة حفظ الوجود «خلقًا مستمرًّا»، فالله هو الذي يضمن لي «القدرة على البقاء أو على منح نفسي الوجود في كلّ لحظة من لحظات الزّمن». المرجع نفسه، ص 159.

(2) يتجانس تصوّر ديكارت هنا مع التصوّر الدينيّ لجهة افتراض أنّ اللّٰه قد قدّر كلّ شيء في خلقه الأزليّ، على شاكلة وحدة يمكن أن تتقسم إلى عدد لا متناهٍ من الوحدات، وذلك تفاديًا للإعضال الذي قد يتأتّى عن إمكانيّة تغيّر الإرادة الإلهيّة وما يترتّب على هذا التغيّر من إشكالات لا طائل منها، أو بتعبير ديكارت «لا يصدم من خلالها المتحذلقين بأيّ طريقة».

وإذا كان عددٌ لامتناهٍ ممكنًا، في الأبد الذي يأتي بعدنا، كما يُلزمنا الإيمان بالاعتقاد، فلماذا لا يصحّ هذا الأمر بالنّسبة إلى الأزل الذي كان سابقًا على وجودنا؟

اعتراض: لكن في الأزل السّابق، كانت هناك أجزاء مجتمعة معًا، وفي حالة فعل، في حين أنّها لن تكون، في الأبد الذي سيأتي بعدنا، إلّا في حالة القوّة، أي لن تكون، على الإطلاق، في حالة فعل.

ردّ: الحقّ أنّ الأجزاء التي ذكرتها، لم تكن مجتمعة معًا، وفي حالة فعل، في الأزل السّابق، ذلك بأنّه لا يوجد إلّا جزء واحد يكون على هذا النّحو، ألا وهو الحاضر، في حين أنّ كلّ الأجزاء الأخرى تُلفى تمامًا على شاكلة الأبد الذي سيأتي لاحقًا، فإذا كان يُمكن لهذا أن يُعطى، فيُمكن لذاك أيضًا أن يُعطى. وعليه، إذا كنتُ موجودًا منذ الأزل، فإنّ ديمومتي ستكون، مع ذلك، عبارة عن أجزاء منفصلة، ومع هذا، ستتعلّق هذه الأجزاء بالله، وهكذا يحفظ البرهان فعاليّته. لكنّ المؤلِّف ـ مع أنّ هذا الأمر بدا له ممكنًا ـ حرص على استبعاد مسائل من هذا النوع من تأمّلاته، كي لا يصدم من خلالها المتحذلقين بأيّ طريقة.

«لكن مجرّد اعتبار أنّ الله خلقني، يُرجّح عندي الاعتقاد بأنّه قد جعلني، من بعض الوجوه، على صورته، وعلى مثاله» [1].

وعندما ترغبون في مقارنة مخلوقات الله مع العمليّة التي يقوم بها مُصمّم، أو مع ذرّيّة أبٍ، فإنّكم ستقومون بها من دون وجه حقّ. ذلك

---

(1) المرجع نفسه، ص 163.

بأنّ طرق العمل الثّلاث هذه تختلف تمامًا. ومع ذلك فإنّ المسافة ليست كبيرة جدًّا بين الإنتاج الطبيعيّ والإلهيّ، كما بين الإنتاج الاصطناعيّ والإنتاج الإلهيّ نفسه.

اعتراض: لكن لِمَ ذلك؟ ألم يكن بمقدور الله ألّا يخلقك؟ أو ألّا يخلقك على صورته؟

ردّ: لا، إذ إنّ «المعلول يتماثل مع العلّة» هو بديهة مشتركة وحقيقيّة[1]. والحال أنّ الله هو علّة كينونتي، ومن ثمّ أكون معلوله، إذًا أتماثل معه.

اعتراض: لكنّ مهندسًا هو علّة منزل، ومع ذلك لا يتماثل هذا الأخير معه.

ردّ: لا، المهندس ليس علّة المنزل، بالمعنى الذي نقصده هنا. فهو ليس بوسعه إلّا أن يُطبِّق أشياء فاعلة على أشياء منفعلة، وهو لا يحتاج، لهذه الغاية، أن يتماثل عمله معه. لكنّنا نتحدّث هنا عن العلّة الكليّة، علّة الوجود نفسه، وعليه، لا يُمكن هذه العلّة أن توجد ما لا يتماثل معها، إذ طالما أنّ العلّة هذه هي نفسها كائن وجوهر، وطالما أنّها تُحدِثُ شيئًا، من خلال جلبه إلى الوجود، أي بخلقه شيئًا من لا شيء (نمط إحداث لا يُناسِب سوى الله)، ينبغي لهذا الشيء أن يكون كائنًا وجوهرًا، وأضعف الإيمان أن يتماثل مع الله، وأن يحمل صورته.

---

(1) يُشير ديكارت إلى أنّ تدرّج العلل إلى «غير نهاية مقبول في المعلومات التي يقع تتابعها في الزمان، ولكنّه لا يُمكن في سلسلة آنيّة تحمل اللامتناهي متحقّقًا بالفعل»، المرجع نفسه، ص 161.

اعتراض: بهذا المعنى، سيغدو الحجر، كما ستغدو سائر الأشياء الأخرى صورة للّٰه.

ردّ: نعم هي أيضًا صورة لله، وتتماثل بعض التماثل معه، لكنّه تماثل بعيد للغاية، وصغير جدًّا، ومُشوَّش، في حين أنّ اللّٰه منحني، من خلال خلقه إيّاي، أكثر مما منح سائر الأشياء، لذا تراني أحمل صورته أيضًا على نحو أكبر. لكنّني لا أستخدم كلمة «صورة» هنا بالمعنى المتداوَل، أي بالمعنى المستخدَم في اللوحة، أو رسم شيء آخر، بل أستخدمها بمعنى أوسع: أي كلّ ما يحمل في ذاته تماثلًا مع شيء آخر، وإذا استخدمت هذه العبارات في **التأمّلات**، فذلك لأنّ الكتاب المقدّس يقول لنا في كلّ المواضع أنّنا خُلِقنا على صورة الله[1].

يُسمّى جوهرًا كلُّ شيء يستقرّ فيه [هذا الجوهر] مباشرة كما يستقرّ في ذاته، أو يوجد، من خلاله، شيءٌ ما نُدركه، أي بعض الخواص، أو الصفات، أو المحمولات، التي نملك عنها في ذاتنا فكرة حقيقيّة.

علاوة على المحمول الخاصّ بجوهر من الجواهر، ينبغي لنا أن نُدرك أيضًا الجوهر نفسه، الذي هو حامِل المحمول: وهكذا، لأنّ النّفس هي شيء مُفكِّر، فهي أيضًا، علاوة على الفكرة، جوهر يُفكِّر.

بالنّسبة إلى أولئك الذين ينفون امتلاكهم فكرة اللّٰه في ذاتهم،

---

(1) يحرص ديكارت دائمًا على إظهار إيمانه المسيحيّ، إذ ينبغي لنا ألاّ ننسى الحقبة التي خطّ فيها سطوره هذه، أي حقبة التشدّد الدينيّ.

ويختلقون، عوضًا عنها، صنمًا، إلخ.، هؤلاء، أقول، ينفون الاسم، ويُبقون على الشيء[1].

يُمثّل هذا الصنم بالنّسبة إليهم ما تُمثّله الفكرة بالنّسبة إلينا. لكن بتكريسهم صنمًا، يجعلون من الفكرة واقعًا، وهذا يعني أنّهم يُشكّلون فكرة خاطئة ماديًّا.

يُمكنني استخلاص أنّ القدرة التي أمتلكها على فهم أنّ هناك دائمًا المزيد من الأشياء التي ينبغي لي أن أدركها في أكبر الأعداد، الذي لا يُمكنني على الإطلاق أن أدركه، لا تأتي إليّ منّي، وأنّني تلقّيتها من كائن آخر أكثر كمالًا الأمر الذي لست عليه البتّة.

هذا الأمر سيكون بلا طائل بالنّسبة إلى مُلحِد، ولن يدعه يقتنع بحجّة كهذه، التي علاوة على ذلك، لم تُقدَّم بهذا الهدف، فضلًا عن كون الكاتب نفسه لا يُريد على الإطلاق أن تُفهَم بهذه الطريقة[2]. ينبغي لنا أن نضمّ هذا الدّليل إلى الأدلّة الأخرى على وجود الله: فهو يفترضها، والله نفسه قد جرى إثباته من خلالها. في هذه الإجابة نفسها، أثبت الكاتب أنّ الله موجود، من خلال الفكرة التي نملكها عنه، إلخ. الأمر الذي يجعل المعنى على هذا النّحو: أنا أعلم الآن وأثبتُّ أنّ الله

---

(1) يوجّه ديكارت هنا انتقادًا لاذعًا للملحدين، معتبرًا أنّهم يستبدلون اسمًا باسم، وفكرة بكائن أسمى، بيد أنّ الاستبدال هذا لا يمس جوهر هذا الكائن مهما اختلفت التسميات، وهو رأي يحتاج تمحيصًا كبيرًا لا يتّسع المجال هنا لذكره.

(2) إشارة إلى أنّه لا يُريد الدّخول في سجال مع الملحدين، ربّما للاعتبارات المتعلّقة بحرصه الشديد على الظهور بمظهر المؤمن الملتزم.

موجود، وفي الوقت نفسه أُبدي هذه الملاحظة: عندما أعدّ الأرقام، لا أستطيع أن أصل إلى الرقم الأعظم على الإطلاق، فثمّة رقم دائمًا يُمكنني أن أفكّر فيه، رقم يكون أكبر من ذاك الذي أفكّر فيه. ويترتّب على ذلك أنّ القدرة على العدّ أيضًا، لم أتلقّها من ذاتي، بل تلقّيتها من كائن آخر أكثر كمالًا منّي، أي اللّه، الذي أثبتُّ وجوده من خلال الحجج التي أوردتها سابقًا.

الفكرة التي أَضَفْتَها أنت عن الملاك الذي هو أكثر كمالًا منّا، والتي ليست بحاجة إلى ملاك كي يتمّ وضعها فينا، ما زلتُ أتّفق معها بيسرٍ تامّ، إذ بإمكانها أن تتكوّن من أفكار نملكها عن اللّه والإنسان.

اعتراض: في ما يتعلّق بفكرة ملاك، فمن المؤكَّد أنّنا شكّلناها بمعيّة الفكرة الموجودة في روحنا، ومن المؤكَّد أيضًا أنّنا لا نملك عنها أي معرفة سوى تلك التي نستخلصها من روحنا: ذلك بأنّنا لا نستطيع أن نفترض شيئًا في أيّ ملاك، بما هو موضوع واقعيّ، لا يكون بمقدورنا أن نلاحظه أيضًا في ذاتنا. لكن، على هذا، فإنّ ملاكًا ما وروحنا هما الشيء نفسه، ذلك بأنّ كليهما لا يعدوان كونهما شيئًا يُفكِّر[1].

ردّ: من دون شكّ كلاهما شيء يُفكّر، لكن هذا لا يمنع مع ذلك من أن يمتلك ملاك ما مزيدًا من الكمالات التي لا يملكها روحنا، أو أن

(1) يبدو بورمان أكثر جرأة لجهة افتراض ملاك يحمل الصفات التي نحملها في داخلنا وحسب، في إشارة ضمنيّة إلى أنّ الملاك هو نتاج أفكارنا عنه وحسب، وذلكم ما حاول ديكارت مرّة أخرى تفاديه من خلال تأكيده إمكانيّة امتلاك الملاك كمالات أكثر من تلك التي نمتلكها، شاهده في ذلك توما الأكوينيّ.

يملكها بدرجة أعلى، إلخ.، تمامًا كما يُمكن أن توجد لدى الملائكة أنواعٌ مختلفة منها، كما أوضح القديس توما الأكويني، الذي وصفها نوعًا فَنَوعًا، كما لو كان [يعيش] بينها، ونتيجة لذلك حظيَ بمجدِ أن يُطلق عليه لقب العالِم الملائكيّ، لكن على الرّغم من أنّه لم يواجه مشاكل كثيرة في أيّ مكانٍ تقريبًا، إلّا أنّه لم يُظهِر على الإطلاق أي بلاهة. إذ إنّ عِلمَ الملائكة محجوب عنّا تمامًا، ذلك بأنّه، كما قلتُ، مصنوعٌ من قِبَلِنا وليس فطريًّا فينا على الإطلاق، إلى حدّ أنّنا نجهل كلّ الأسئلة التي نطرحها عادة عنها. على سبيل المثال، هل بمقدورها أن تتّحد مع الأجسام، كما كانت تلبسها غالبًا في العهد القديم، وأشياء أخرى مماثلة. من المفضّل بهذا الشأن الاعتقاد بما هو وارد في الكتاب المقدّس[1]: كانت مثل الشّباب، وظهرت على هذا الشّكل، إلخ.

(1) يؤكّد ديكارت من خلال تصريحه هذا صحّة تحليلاتنا السّابقة.

التأمّل الرّابع

«هذا الاعتبار وحده كافٍ لإقناعي بأنّ ما اصطُلِح على تسميته بالعلل الغائيّة لا محلّ للبحث عنه في الأشياء الفيزيقيّة أو الطّبيعيّة...»[1]

والحقّ أنّه لا يُمكننا التّظاهر بأنّ هناك غايات يُمكن اكتشافها بسهولة أكثر من غيرها، ذلك بأنّها محجوبة تمامًا في هاوية لا يُمكن سبر غورها من الحكمة الإلهيّة[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص 182 ـ 183.

(2) نجد من الضروريّ أن نورد هنا رأي عثمان أمين في موقف ديكارت من العلل الغائيّة حيث يقول: «هنا قضى ديكارت قضاءً مطلقًا على كلّ محاولة للبحث عمّا يُسمّى بالعلل الغائيّة. وفي كتاب مبادئ الفلسفة نجده يتحدّث بلهجة أشدّ قطعًا فيقول: «سننبذ من فلسفتنا نبذًا تامًّا طلب العلل الغائيّة». ومعلوم أنّ لفظ «الفلسفة» عند ديكارت يدلّ على جماع العلوم كلّها. إذًا لا نستطيع أن نقرّ الرأي الذي يذهب إلى أنّ ديكارت قد نبذ البحث عن العلل الغائيّة في الفيزيقا وحدها دون العلوم الطبيعيّة والميتافيزيقا. على أنّ السّبب الذي يورده ديكارت ـ وهو أنّ أذهاننا بلغت من الضّعف مبلغًا يحول دون وقوفها على غايات اللّه وكشف حجبها المستورة ـ سبب له من القوّة في الميتافيزيقا. زد على ذلك أنّ ديكارت لو كان قد سلّم في الميتافيزيقا بالاعتبارات المستمدّة من الغائيّة، فكيف نُعلّل أنّه لم يجعل مكانًا في مذهبه للدليل على وجود اللّه عن طريق العلل الغائيّة؟ وإذًا فديكارت يرى أن هذه الاعتبارات لا محلّ لها في العلم. لكنّ ديكارت يقول في بعض رسائله: «في علم الأخلاق فقط، حيث يجوز أن نستعمل شيئًا من التكهّن، قد يكون من سبل الورع أحيانًا أن نعتبر أنّ ثمّة غاية نستطيع التكهّن بأنّ اللّه قد رسمها لتدبير

تلكم قاعدة يجب أن تُلحَظ بعناية: ينبغي عدم استخلاص أيّ حجّة من العلل الغائيّة. لأنّ:

1 ـ معرفة الغايات لن تقودنا أبدًا إلى معرفة الأشياء نفسها، فطبيعة هذه الأخيرة لن تبقى محجوبة. وذلكم هو الخلل الأكبر لدى أرسطو الذي سعى إلى المحاججة دائمًا من خلال العلّة الغائيّة.

2 ـ كلّ غايات اللّه تبقى محجوبة عنّا، ومن الرّعونة الرغبة في التسلّل إلى هناك. أنا لا أتكلّم هنا عن تلك الغايات التي كُشِفَت لنا، ولا أفترض الأخرى إلّا بوصفي فيلسوفًا. لكنَّ خطأنا هنا كبير جدًّا. نحن نتصوّر اللّه، كما لو كان فوق ـ إنسان، يُحدِّد لنفسه هذا الهدف

الكون». والآن، ومع التسليم بأنّ ديكارت قد نبذ البحث عن العلل الغائيّة، فهل نُسلّم على الأقلّ بوجود العلل الغائيّة في العالَم؟ تلك مسألة أخرى: فمن المحقّق أنّ الفيلسوف يتكلّم أحيانًا عن العناية الإلهيّة، وعن تدبير الكون، وعن غايات اللّه المستورة، وعن الحكمة العليا. وما من شيء يُسوّغ لنا أن نُجاريَ ليبنتز فنلقي الشّبهة على صدق ديكارت في هذه الفقرات، ومن التجنّي على الرّجل أن يقول البعض مع بسكال: «كان ديكارت يودّ في فلسفته كلّها لو تيسّر له أن يستغني عن اللّه، فكأنّهم نسوا أنّ اللّه هو المبدأ الأوّل للميتافيزيقا وللفيزيقا الديكارتيّين. ولكن بعد أن حاولنا إنصاف ديكارت، لا بدّ أن نقرّ بأنّه وإن كان قد سلّم بالغائيّة إلّا أنّه لم يجعل لها في فلسفته مكانًا أكثر ممّا جعل لها سبينوزا الذي أنكرها صراحة. أليس كلّ شيء في عالم ديكارت هو النتيجة الضروريّة للقوانين العامّة للحركة؟ أليست هذه القوانين هي الكافية لإخراج العالَم من الاضطراب ولإحداث كلّ شيء؟ وقد يعترض بأنّ هذه القوانين نفسها إنّما مبدؤها اللّه، وأنّ السبب الأقصى للميكانيّة الآليّة الديكارتيّة هو الكمال الإلهيّ. والجواب أنّ هذا يُمكن أن يُفهَم على وجهين: إمّا أنّ قوانين الحركة أصلها اختيار مقصود من المشيئة الإلهيّة، كما قال ليبنتز، وإمّا أنّها تصدر كنتائج ضروريّة عن ماهيّة اللّه كما أراد سبينوزا، وإلى هذا المعنى الأخير قصد ديكارت». المرجع نفسه، ص 183.

أو ذاك، حيث ينزع إلى تحقيقه بهذه الوسائل وتلك. الواقع أنّ هذا الأمر لا يليق بالتّأكيد باللّٰه.

«إذا نظرت إلى ما لديّ من قوّة التصوّر، وجدتُ أنّ نطاقها ضيّق محدود جدًّا، وتمثّلتُ في الوقت نفسه فكرة قوّة أخرى أوسع منها كثيرًا، بل غير متناهية. وكوني أرى أنّ بمقدوري أن أتمثّل هذه الفكرة يجعلني أتبيّن من غير عناء أنّها صفة من الصفات التي اختصّت بها الطّبيعة الإلهيّة» [1].

لأنّني أعلم، عن طريق الفكرة التي نملكها عن اللّٰه، أنّه الكائن الأكثر كمالًا، الذي تتناسب معه كلّ الكمالات حتمًا. الحقّ أنّني لا أُريد أن أعزو إليه ما ليس يُمثّل بالنّسبة إلى معرفتي كمالًا. لكنّني أعلم أنّ كلّ ما يُمكنني أن أختلقه من هذا القبيل، وتصوّره على أنّه بالتّأكيد كمال تامّ، وكنتيجة مباشرة لقدرتي على اختلاقه، يرتبط بالطّبيعة الإلهيّة.

«أمّا الإرادة فقد خبرتُها في نفسي فوجدتُها وحدها كبيرة للغاية بحيث لا أتصوّر غيرها أوسع وأرحب منها... هذه الإرادة أعظم في اللّٰه ممّا هي فيّ أنا دون أيّ وجهٍ للمقارنة... على الرّغم من هذا لا تبدو لي في اللّٰه أكبر ممّا هي فيَّ إذا أنا اعتبرتها من حيث هي على جهة الصّورة وعلى جهة التّحديد» [2].

اعتراض: لكن، بالمِثل أيضًا، الفاهمة هي دائمًا الفاهمة، وهكذا لن

---

(1) المرجع نفسه، ص 187.
(2) المرجع نفسه، ص 187.

تختلف فاهمتنا على الإطلاق عن فاهمة اللّٰه، وذلك عندما تتوسّع هذه الأخيرة لتشمل المزيد من الموضوعات.

ردّ: في الواقع: هناك فرق بين فاهمة وأخرى[1]، ذلك بأنّ كلّ شخص يتعلّق بموضوع، ولا يُمكنه الانفصال عنه، والحال أنّ فاهمتنا لا تمتدّ لتشمل كثيرًا من الأشياء كما هي حال فاهمة اللّٰه. وأكثر، فاهمتنا غير كاملة في ذاتها، فالجهل والغموض يلفّانها، إلخ.

اعتراض: لكن، على هذا، فإنّ إرادتنا نفسها أيضًا هي غير كاملة: فنحن تارّة نُريد، وطورًا لا نريد، وتارة نملك فعلَ إرادة فعليًّا، وطورًا لا نملك سوى إرادة واهنة، عندما لا نريد على الوجه الأكمل.

ردّ: لكن دعنا لا نُلقي اللوم في هذا الشأن على عدم كمال إرادتنا، بل نلقيه على فعل إرادة مُتقلّب، لكن هذا لا يمنع الإرادة من أن تكون كاملة تمامًا على الدوام، ذلك بأنّ هذا التقلّب يأتي من الحكم: أي ما لا نحكم عليه بشكل جيّد.

اعتراض: لكنّ الحكم نفسه هو نتاج الإرادة.

ردّ: نعم، إنّه نتاج الإرادة، وبوصفه كذلك، فهو كامل، ذلك بأنّ عدم الكمال برمّته الذي يُعاني منه يجد مصدره في جهل الفاهمة، وإذا أمكن انتزاع هذا الجهل، فسيتمّ انتزاع التقلّب أيضًا، والفاهمة ستغدو واثقة وكاملة. لكنّنا كنّا مخطئين في مناقشة ما ورد أعلاه على

---

(1) ليس لجهة الاستعداد الطبيعيّ، بل لجهة التعلّق بالموضوعات وحسب.

هذا النحو: إذا ولج كلّ شخص أعماق نفسه فقط، واختبرها: فهل يملك إرادة كاملة ومطلقة أم لا؟ وهل بوسعه أن يتصوّر، أيًّا كان من يتفوّق عليه، عن طريق إرادة حرّة؟ الواقع أنّ التجربة ستكون كما قلتُ بالضبط. الإرادة، إذًا، هي أكبر في ذاته من الفاهمة، فالإرادة تجعله شبيهًا بالله أكثر من الفاهمة.

«إذا لم يهبني كمالًا يعصمني من الخطإ[1] *بالوسيلة الأولى... التي تعتمد على معرفة واضحة بديهيّة لجميع الأشياء التي يُمكن أن أقضي فيها، فإنّه على الأقلّ ترك في مقدوري الوسيلة الأخرى، وهي أن أستمسك بالتّصميم على أن أمتنع دائمًا عن إبداء رأيي في الأشياء التي لم تتبيّن لي حقيقتها»*[2].

اعتراض: لكن لماذا لا نمتلك أيضًا القوّة نفسها في تتبُّع الخير والشرّ؟ لماذا لا نملكها في ما يتعلّق بالأشياء فوق الطبيعيّة، ذلك بأنّ كلّ شيء يتعلّق بالإرادة التي لا تتقوّم إلّا بنفسها، والتي هي لامبالية؟

ردّ: هذه مسألة يجب أن يُترك شرحها للاهوتيّين. يكفي فيلسوف ما أن ينظر إلى الإنسان في حالته الطّبيعيّة وحسب، أي بوصفه لا يتقوّم إلّا بالله. في ما يخصّني، لقد وضعتُ فلسفتي على نحو لا يصدم أيّ أحد على الإطلاق، بحيث يُمكن تقبّلها في كلّ مكان، حتّى لدى الأتراك.

---

(1) «كون الإنسان عرضة لأن يتصرّف تصرّفًا سيّئًا ليست ضربة لازب للكائن المتناهي». المرجع نفسه، ص 195.

(2) المرجع نفسه، ص 196.

والحال أنّنا نملك الآن وعيًا حميمًا بحريّتنا، وأنّنا نستطيع، عندما نريد، أن نُعَلِّق موافقتنا. في ما يتعلّق بالخير والشرّ، إذا كانت الإرادة لامبالية بالخير كما بالشر، فهذا يعني، بالفعل، أنّ هناك عيبًا فيها، ذلك بأنّه ينبغي لها أن تنزع نحو الخير وحده من دون أيّ لامبالاة على الإطلاق، لكنّ الأمر هو بخلاف ذلك في النّظر[1].

في ما يتعلّق بالأشياء فوق الطبيعيّة، يُعلّمنا اللاهوتيّون أنّنا كنّا مُفْسَدين في هذا الصّدد من جرّاء الخطيئة الأصليّة: كي يكون بمِكْنتنا بلوغ تلك الأشياء، فإنّنا نحتاج إلى اللّطف [الإلهيّ] الذي يجعلنا نعلَم أنّ الخير الحقيقيّ يكمن هنا، وهكذا نرغب فيه. إذ إنّ الخطايا تنجم برمّتها تقريبًا عن الجهل، فما من أحد يُمكن أن يرغب في الشرّ بما هو شرّ. لكنّ اللّه منحنا هذا اللّطف، وأثابنا على حسناتنا (التي لسنا ملزمين بالقيام بها)، ووعدنا بالحياة الأبديّة، التي لم يُفكّر فيها أحدٌ أو يتطلّع إليها على الإطلاق. في ما يتعلّق بفساد الإرادة، يُمكننا القول بأنّ هذا الفساد هو نتيجة للأهواء.

نحن لا نملك أيّ فكرة تُمثّل الخير أو الشرّ... يُمكن أن ندّعي أنّها

---

(1) النّظر: Spéculation: «النّظر هو الفكر الذي تُطلب به المعرفة لذاتها، لا الفكر الذي يُطلب به العمل أو الفعل. قال ديكارت: «لأنّه كان يبدو لي أنّني أستطيع أن أجد من الحقّ في الاستدلالات التي يجيء بها كلّ إنسان على الأمور التي تهمّه، والتي سرعان ما يُعاقَب على نتائجها إذا أخطأ في الحكم، أكثر مما أجد في الاستدلالات التي يُدلي بها أحد النظّار، وهو في مكتبه، على أمور من النظر لا طائل تحتها، ولا نتيجة لها»». انظر، جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 472 ـ 473.

كانت موضوع الفاهمة الإلهيّة، من قبل أن تتشكّل طبيعته من خلال [عمليّة] التّحديد التي قامت بها إرادته.

اعتراض: لكن من أين تأتي هذه الأفكار عن الأشياء الممكنة، التي هي سابقة على الإرادة؟

ردّ: على غرار كلّ الأشياء الأخرى، يتعلّق هذا الأمر بالله، ذلك بأنّ إرادته ليست علّة الأشياء الحاليّة، والأشياء المستقبليّة وحسب، بل هي كذلك علّة الأشياء الممكنة، والطبائع البسيطة، ونحن لا يُمكننا، ولا ينبغي لنا أن نتخيّل أيّ شيء، يجعلنا نجرؤ على القول بأنّ هذا الأمر لا يتعلّق بالله.

اعتراض: لكن هل يُمكن الله أن يأمر خليقته بأن تكرهه، وأن يجعل الخير يكمن في هذا الأمر؟

ردّ: لا ليس بمقدوره القيام بهذا الأمر بعد الآن، لكن هل كان بمقدروه القيام به، هذا ما لا نعلمه البتّة. ولماذا لم يكن بمقدوره أن يأمر خليقته بأمر كهذا؟

التأمّل الخامس

«كما يبدو أنّنا لا نستطيع أن نثبت خواصّ مختلفة لهذا المثلّث... أتبيّنها فيه الآن ـ سواء أردتُ ذلك، أم لم أُرده ـ بقدر عظيم من الوضوح والبداهة، مع أنّ هذا الأمر لم يخطر ببالي بتاتًا حين تخيّلتُ مثلّثًا لأوّل مرّة، ولهذا لا يُمكن أن يُقال إنّ هذه الخواص من صنعي واختراعي» [1].

اعتراض: لكن، على ذلك، لن يكون الوهم على الإطلاق كائنًا متخيَّلًا، إذ إنّني أستطيع كذلك أن أثبت له خواصّ مختلفة.

ردّ: كلّ ما يُمكننا أن نَتبيَّنه بوضوحٍ وتميّز في وهمٍ ما، يوجَد على نحوٍ حقيقيّ، وهو ليس متخيَّلًا، إذ يُوجد هنا جوهر صحيح وجامد، وهذا الجوهر يأتي من اللّه، تمامًا كما هي حال الجوهر الفعليّ لسائر الأشياء[2]. لكنّنا نقول بأنّ كائنًا ما هو مُتخيَّل، عندما لا يكون وجوده سوى افتراض يفترضه روحنا. (وعلى هذا النّحو تدور كلّ البراهين الرياضيّة حول مواضيع وكائنات حقيقيّة، وكذلك موضوع الرياضيّات،

---

(1) رينيه ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص 211.

(2) يعود ديكارت هنا إلى الدليل الأنطلجي الذي «يُمكن تلخيصه على النّحو الآتي: 1ـ اللّه بتعريفه هو الكائن الكامل، 2ـ الوجود كمال، 3ـ إذًا فالله موجود». المرجع نفسه، ص 216.

في كلّيّته، وشموليّته، وكلّ ما تفترضه الرياضيّات فيه، هو موضوع حقيقيّ وواقعيّ، لا يقلّ شأنًا عن موضوع الفيزياء نفسها. وعليه، لا يكمن الاختلاف إلّا في ما يلي: لا تعتبر الفيزياء موضوعها كائنًا حقيقيًّا وواقعيًّا وحسب، بل تعتبره كذلك موضوعًا فعليًّا وكائنًا في حدّ ذاته، في حين أنّ الرياضيّات لا تنظر إلى موضوعها إلّا بوصفه موضوعًا محتملًا، والذي، من دون شكّ، لا يوجد، في حالة فعل في المكان، لكنّه مع ذلك يُمكن أن يوجَد). لكن يجب أن نُشير هنا إلى أنّنا نتحدّث عن إدراك واضح وليس عن خيال، ذلك بأنّه أمكن لنا أن نتخيّل، بكلّ الوضوح الممكن، رأس أسدٍ مُضافٍ إلى جسم عنزة، وأشياء مماثلة أخرى، ومع ذلك، لم يترتّب على هذا الأمر وجود [الكائن المتخيَّل] هذا، ذلك لأنّنا لا نملك إدراكًا واضحًا للعُقدة التي تربطهما: تمامًا كما أرى بوضوح بيار الذي يقف [أمامي]، لكنّني لا أرى بوضوح ما إذا كان فعل الوقوف هذا مُتَضمَّنًا في فكرة بيار أو على صلةٍ معه. والحال إذا كنّا نملك عادة الإدراكات الواضحة، فإنّنا لن نُدرِك أيّ شيء خاطئ، وسواء أكانت واضحة أم غير واضحة، فإنّ وعينا الخاصّ سيجعلنا نعرفها بشكل جيّد، وذلكم ما تُعزى إليه كلّ تلك الأفكار عن الأشياء التي قام الكاتب بتعدادها في الكتاب الأوّل من المبادئ، والذي من شأن معرفته أن تُساعِد كثيرًا.

«لا يُمكنني أن أتصوّر إلهين أو أكثر على شاكلته»[1].

---

(1) المرجع نفسه، ص 217.

اعتراض: لكن لِمَ لا، ما دامت، مع ذلك، ستكون آلهة؟

ردّ: لا، لن تكون آلهة على الإطلاق، إذ عندما نقول كلمة «إله»، فإنّنا نريد التكلّم عن كائن يشتمل، حتمًا، على كلّ الكمالات.

اعتراض: ينطبق هذا الأمر على اللّٰه، إذا تطرّقنا إليه، والحقّ يُقال، بصورة محدَّدة، لكن ليس بطريقة فرديّة، لأنّ إلهًا لا يستبعِد إلهًا آخر - بوصفه نفسًا تملك كلّ كمالات النّفس - من دون أن يستبعِد، مع ذلك، نفسًا أخرى.

ردّ: لكنّ السّبب الذي أوردتَهُ مختلف تمامًا، ذلك بأنّ كلمة «نفس» لا تعني على الإطلاق كلّ الكمالات، كما تعني كلمة «الله»، ولذلك لا يُمكن هذه الأخيرة أن توجَد إلّا في كائن واحدٍ أحد. لكن إذا تعدّدت هذه الكائنات، فلن يكون هناك إله، إذ ما من كائنٍ منها سيكون الكائن الأسمى. الحقّ أنّه يوجد تناقض هنا. لكن هذا لا يحول دون وجود ثلاثة أشخاص في اللّٰه، ذلك بأنّ الأمر يتعلّق بالجوهر نفسه، وهؤلاء الأشخاص لا يُشكّلون إلّا إلهًا واحدًا[1].

نحن معتادون كثيرًا، في جميع الأشياء الأخرى، على تمييز الوجود من الماهيّة، لكنّنا لا نولي اهتمامًا كافيًا بكيفيّة ارتباط هذا الوجود بماهيّة اللّٰه بدلًا من ماهيّة الأشياء الأخرى.

---

(1) سارع ديكارت إلى ربط تصوّره بفكرة التثليث. الحقّ أنّ فيلسوفنا يبالغ في حرصه على ربط جميع تصوّراته وأحكامه بما فيها التصورات العلميّة بالبعد الإيمانيّ المسيحيّ، ومع ذلك لم يسلم من الانتقادات التي أنكرت عليه إيمانه.

اعتراض: لكن هل نحن محقّون في القيام بهذا التّمييز؟ هل تسبق الماهيّة حقًّا الوجود؟ أَلَمْ يكتفِ اللّه، من خلال خلقه الأشياء، بمنحها الوجود وحسب؟

ردّ: نعم لقد فعل، ونحن محقّون في الفصل بين الاثنين في فكرنا، ذلك بأنّنا نستطيع تصوّر (الماهيّة) من دون الوجود الفعليّ، كما هي الحال بالنّسبة إلى وردة في الشتاء، ومع ذلك لا يُمكننا فصلهما واقعيًّا كما اعتدنا أن نميّزهما، لأنّ الماهيّة لم تسبق الوجود، والوجود لم يكن شيئًا آخر سوى الماهيّة الموجودة، وبناءً عليه، الوجود ليس سابقًا على الماهيّة، والعكس، كما أنّهما لا يختلفان، ولا يتميّزان البتّة.

لأنّ كلّ استحالة، أو إذا جاز لي أن أستعمل هنا ألفاظ المدرسة [1]، كلّ تضمُّن [2] يكمن في مفهومنا أو فكرنا فقط، بحيث لا يمكنه أن يضمّ

---

(1) المدرسة: École: «المدرسة بالمعنى الضيّق جماعة من الفلاسفة لهم مذهب واحد، ونظام واحد، ومكان واحد للاجتماع، ورئيس أو عدّة رؤساء يتعاقبون على التّعليم. والمدرسة بالمعنى الواسع جماعة من العلماء أو الفلاسفة ينتسبون إلى مذهب واحد، أو يُدافعون عن مبدإ أساسيّ واحد. وإذا استعمل لفظ المدرسة بصيغة المفرد (L'école) دلّ على الفلسفة المدرسيّة، كما في قول ديكارت: «اسمحوا لي هنا أن أستعمل ألفاظ المدرسة» (مقالة الطريقة القسم 4)، فالمدرسة هنا هي الفلسفة المدرسيّة». جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 358 ـ 359.

(2) التضمّن: Implication / Implicance: «تضمّن الشيء: احتواه، واشتمل عليه. والتضمّن عند مناطقة العرب إحدى دلالات اللفظ على المعنى». جميل صليبا، مرجع سابق، الجزء الأوّل، ص 291.

الأفكار التي تتناقض مع بعضها البعض/ والتي لا يُمكننها أن تكمن في أيّ شيء/ والتي قد توجد خارج الفاهمة، ذلك بأنه من جرّاء هذا الأمر نفسه قد يوجد شيء ما خارج الفاهمة، من الواضح أنه لا ينطوي على شيء البتّة، لكنّه مع ذلك ممكن.

اعتراض: لكنّ أفكارنا تتعلّق بالأشياء: فإذا كانت متناقضة، فهذا التناقض سينسحب بدوره على الأشياء.

ردّ: من دون شكّ تتعلّق الأفكار بالأشياء، على اعتبار أنّها تمثّلها[1]، ومع ذلك لا يوجد تناقض في الأشياء، فالتناقض لا يوجد إلّا في أفكارنا وحسب، ذلك بأنّ الأمر لا يتعلّق إلّا بأفكارنا التي نجمعها بطريقة تجعلها متناقضة. لكنّ الأشياء ليست كذلك في ما بينها، إذ بإمكانها جميعًا أن توجد، ولذلك لا تُلفى إحداها في تناقض مع الأخرى. في ما يتعلّق بالأفكار، العكس هو الصّحيح، إذ إنّنا نجمع هنا أشياء مختلفة. هذه الأشياء منفصلة ليست متناقضة، لكن بجمعنا إيّاها، فإنّنا نقوم بجعلها واحدة، ولذلك يولد التّناقض.

لا يُمكن أن توجد أيّ استحالة في الأفكار الواضحة والمتميّزة.

اعتراض: لكن لِمَ لا تصحّ هذه الاستحالة في الأفكار الواضحة التي تتناقض مع بعضها البعض، كما، على سبيل المثال، فكرة كائن متناهٍ، وفكرة اللامتناهي، عندما يتجمّعان معًا؟

---

(1) التمثيل والتّمثُّل: Représentation: «مثّل الشيء بالشيء: سوّاه، وشبّهه به، وجعله على مثاله». المرجع نفسه، الجزء الأوّل، ص 341.

التأمّل السّادس

«إنّ ملكة التخيّل التي لديّ، والتي أشعر بأنّي أستعملها حين أعمد إلى النّظر في الأشياء الماديّة[1]، تستطيع أن تحملني على الاعتقاد بوجود هذه الأشياء»[2].

«ألاحظ فضلًا عن هذا أنّ المقدرة على التخيّل التي أجدها في نفسي، من حيث إنّها مغايرة لقوّة التصوّر[3] ليست بضروريّة لطبيعتي أو ماهيّتي، أعني لماهيّة نفسي، لأنّها حتّى لو لم تكن لديّ لما تغيّرت حالي، ولبقيت عين ما أنا الآن[4]. ويبدو من

(1) من المفيد هنا الإتيان على ذكر تعليق عثمان أمين في صدد تصوّر ديكارت إمكان وجود الأشياء الماديّة، إذ يقول: «وجود العالم الماديّ ممكن، لأنّني أستطيع أن أتصوّر الجسم متميّزًا عنّي، وأنّ الله يستطيع أن يخلق على حدة كلّ ما أستطيع أن أتصوّره على حدة، وإذًا فالاستدلال في صورته الأولى كما يلي: كلّ تصوّر متميّز يدلّ على إمكان وجود متميّز، فإذا خطونا خطوة أخرى لرأينا مالبرانش يُصرّح بأنّ كلّ ما يُتصوّر على حدة فهو موجود على حدة، وهذا أساس ما ذهب إليه من ثنائيّة بين كلّ ما هو جسمانيّ وكلّ ما هو نفسانيّ. رينيه ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص 237.

(2) المرجع نفسه، ص 238.

(3) «أي باعتبار أنّها قوّة التفكير لا أنّها قدرة على تمثّل الامتداد». المرجع نفسه، ص 240.

(4) «أي أنّي لن أنقطع عن كوني شيئًا مفكّرًا حتّى لو توقّفت عن تمثّل الامتداد». المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

هذا أنّ من الممكن أن نخلص إلى أنّها تعتمد على شيء يختلف عن نفسي»[1].

عندئذ، سأغدو مثل الملائكة، الذين لا يملكون ملكة التخيّل.

«ومن الميسور لي أن أتصوّر أنّه إذا وجِد جسم قد اتّصلت به نفسي، واتّحدت اتّحادًا يُمكنها معه أن تلتفت إليه متى شاءت، أمكنها بهذا أن تتخيّل الأشياء الجسمانيّة، فهذا النّحو من التّفكير إنّما يختلف عن التعقّل المحض من جهة أنّ النّفس حين تتصوّر كأنّما تلتفت إلى ذاتها، وتنظر في فكرة من الأفكار التي لديها. ولكنّها حين تتخيّل تلتفت إلى الجسم، وتنظر فيه إلى شيء يُطابق الفكرة التي كوّنتها هي نفسها، أو التي تلقتها عن طريق الحواس»[2].

اعتراض: ما هو هذا النوع من المعرفة؟ هل هو إبصار؟[3] هل هو عينه التعقّل؟ إذا كانت الإجابة بنعم، فلِم اللجوء إلى التمييز بينهما؟ وإذا كانت الإجابة بلا، فهل تكون نفسنا أكثر من كونها شيئًا قادرًا على التعقّل أو التّفكير؟ وهل كانت تملك، قبل أن تتّحد مع الجسم، القدرة على المعرفة، أم أنّ القدرة هذه تتحصّل للنّفس من جرّاء اتّحادها مع الجسم؟

---

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(3) الحقّ أنّ المترجم الفرنسيّ صرّح علانية بعجزه عن نقل هذا المصطلح اللاتينيّ Inspicere إلى الفرنسيّة، وهو في الحقيقة يُشير إلى فعل Voir، لكنّه لا يُفيد الرؤية العينيّة بقدر ما يرتبط بالتبصّر العقليّ - كما سيتّضح لاحقًا - لذا آثرنا تعريبها بالإبصار، أضف إلى ذلك أنّ المعجم الفلسفيّ لم يأتِ على تعريب هذا المصطلح.

ردّ: هذه المعرفة (inspicere) هي طريقة خاصّة في التّفكير تتمّ على هذا النّحو. عندما تمارِس الأشياء الخارجيّة تأثيرًا في حواسنا، وتخطّ فيها فكرة، أو صورة عنها، وعندما تلتفت النّفس إلى الصّور التي ارتسمت كذلك في الغدّة الصنوبريّة[1] الصّغيرة، يُمكن القول، عندئذ، بأنّها امتلكت إحساسًا. وعندما ترتسم هذه الصّور في الغدّة المذكورة، ليس عن طريق المواضيع الخارجيّة على الإطلاق، لكن عن طريق النّفس عينها، التي في ظلّ غياب الموضوعات الخارجيّة، تتمثّلها، وتتصوّرها في الدّماغ، يُمكن القول عندئذ بأنّها تتخيّل[2]. الأمر الذي

(1) اعتبر ديكارت أنّ الغدّة الصنوبريّة هي موطن الروح، وأنّ أيّ معلومات متّجهة نحو الوعي يجب أن تمرّ عبر الغدّة الصنوبريّة كي تتمكّن من دخول العقل.

(2) تعرّض استدلال ديكارت المتعلّق بالتخيّل إلى انتقادات كثيرة نتيجة غموضه والتباسه. يقول عثمان أمين في هذا الصّد: «في هذا الاستدلال شيء من الغموض، ويبدو أنّ ديكارت نفسه لا يجده مقنعًا. ويُمكن أن يُصاغ دليله على الوجه الآتي: التخيّل، من حيث إنّه يُمثّل الامتداد، مغايرٌ للفهم أو التعقّل، بل إنّه مغاير لماهيّتي. وإذًا فمن المحتمل أن يكون التخيّل أو تمثّل الامتداد عندي ناشئًا من اتصال ذهني بالجسم، ومن الأثر المستمرّ الذي يُحدثه الجسم على ذهني. ويقتضي هذا الاستدلال كما نرى أنّ فكرة الامتداد مختصّة بالمخيّلة، لكن ألم يُحاول ديكارت أن يُثبت في التأمّل الثاني أنّ تصوّر قطعة الشمع من حيث إنّها شيء ممتد إنّما هو فعل من أفعال الذهن لا فعل من أفعال المخيّلة؟ فهنا أيضًا شتّان عنده بين التصوّر والتخيّل! يقول إنّ تصوّر المثلّث هو معرفتنا أنّه شكل ذو ثلاثة خطوط، أمّا تخيّل المثلّث فهو تمثّل مثلّث ذي صورة حسيّة معيّنة. ولكن أليست مجرّد معرفتنا لماهيّة الشكل ولماهيّة الخطّ يتطلّب أن يكون لدينا من قبل فكرة عن الامتداد؟ إذ كيف، لا أقول نتمثّل، بل نُعطي للخطّ تعريفًا، دون أن نلجأ إلى معنى المكان؟ وإذًا فالتّمييز بين العقل والتخيّل إنّما يرجع إلى أمر واحد. بالعقل نتصوّر الامتداد على العموم، وبلا تحديد، في حين أنّنا بالتخيّل نتمثّل امتدادًا معيّنًا محدودًا. لكن ليس لهذه التفرقة فائدة في البرهنة على وجود الأجسام». المرجع نفسه، ص241.

يجعل الاختلاف بين الإحساس والتخيّل لا يكمن إلّا في ما يلي: في ما يتعلّق بالإحساس، ترتسم الصّور عن طريق المواضيع الخارجيّة، وهذه المواضيع تكون حاضرة، في حين أنّ الصّور ترتسم، في التخيّل، عن طريق النّفس، من دون مواضيع خارجيّة، وإذا صحّ القول تكون جميع النوافذ مغلقة. من هنا يُمكن التبيّن الآن، بوضوح، لماذا بوسعي أن أتخيّل مثلّثًا، وخماسيّ الأضلاع[1]، ورسومات مشابهة، لكنّنا لا نستطيع أن نتخيّل Chiliogone[2]، إلخ. ذلك أنّه يُمكن النّفس أن ترسم في الذّهن، بسهولة، ثلاثة خطوط، وأن تُشكِّل منها رسمًا، ويُمكنها بسهولة أيضًا أن تحظى بمعرفة عنه، وأن تتخيّل كذلك مثلّثًا، وخماسيّ الأضلاع، إلخ. لكن لأنّها لا تستطيع أن تخطّ ألف خطّ، وأن تعطيها رسمًا في الدّماغ، وإلّا لفّها الغموض، من هنا يأتّى أنّها لا تستطيع أن تتخيّل Chiliogone بتميّز، لكن بطريقة مشوّشة فقط، ناهيك بكون الأشياء قد تشكّلت على نحو بالكاد نستطيع معه أن نتخيّل رسمًا مؤلّفًا من سبعة أو ثمانية جوانب. المؤلِّف الذي يتخيّل بما فيه الكفاية، والذي اختبر في ذاته، منذ وقت طويل، تدبّرًا طبيعيًّا، يُمكنه أن يتخيّلها بتميّز كافٍ، لكن ليس بوسع الآخرين أن يتخيّلوها على غراره. من هنا يُمكن تبيّن الآن كيف تمثل هذه الخطوط الصّغيرة للروح، وكيف أنّ الرّوح هذا يحتاج جهدًا خاصًّا كي يتخيّل، وكي يعي الجسد أيضًا. هذا الأمر بات واضحًا بعد كلّ ما قيل.

---

(1) مخمّس أو خماسيّ الأضلاع: Pentagone: هو مضلّع له خمسة أضلاع، ومجموع الزوايا الداخليّة لخماسيّ الأضلاع بسيط، أي أنّ أضلاعه لا تتقاطع مع بعضها البعض.

(2) مضلّع له ألف جانب.

«فأوّلًا، لمـّا كنتُ أعرف أنّ جميع الأشياء التي أتصوّرها في وضوح وتميّز يُمكن أن يكون الله قد أوجدها على نحو ما أتصوّرها، فيكفي أن يتيسّر لي تصوّر شيء بدون شيء آخر، لكي أستوثق من أنّ الشيئين متميّزان أو متغايران، لأنّ من الممكن أن يُوجدا منفصلين، على الأقلّ بقدرة الله الواسعة، ولا أهميّة لمعرفتي بأيّ قوّة يحصل هذا الانفصال لكي أُضطرّ إلى الحكم عليهما بأنّهما متغايران»[1].

لا يُمكننا أن نتساءل ما إذا كانت النّفس جوهرًا[2]، أو جهةً[3]. وكذلك لا يُمكننا القول بأنّها يُمكن أن تكون جوهرًا وجهة في آنٍ معًا، إذ

(1) المرجع نفسه، ص 249.

(2) الجوهر: Substance: «يُطلق الجوهر عند الفلاسفة على معانٍ: منها الموجود القائم بنفسه حادثًا كان أو قديمًا، ويُقابله العرض. ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها. ومنها الماهيّة التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع... قال ديكارت: «عندما نتصوّر الجوهر نتصوّر وجودًا غير محتاج في وجوده إلى شيء آخر غير نفسه. وليس هناك في حقيقة الأمر جوهر له مثل هذه الصفة غير الله... لكن لمـّا كان من طبيعة بعض الأشياء المخلوقة أن لا توجد إلّا مضافة إلى غيرها، كان من الضروريّ تمييزها من الأشياء التي لا يحتاج وجودها إلّا إلى مشيئة الله. ونحن إنّما نسمّي هذه الأخيرة جواهر، ونسمّي الأولى صفات أو محمولات». (مبادئ الفلسفة 1 ـ 51، 53)، المعجم الفلسفيّ، مرجع سابق، الجزء الأوّل، ص 424 ـ 425.

(3) الجهة: Mode. «الجهة في الأصل هي الجانب والناحية، والموضع الذي تتوجّه إليه وتقصده... والجهة والحيّز متلازمان في الوجود، لأنّ كلًّا منهما مقصد للمتحرّك الأينيّ، إلّا أنّ الحيّز مقصد للمتحرّك بالحصول فيه، والجهة مقصد له بالوصول إليها والقرب منها. فالجهة منتهى الحركة، لا ما تصحّ فيه الحركة». المرجع نفسه، الجزء الأوّل، ص 419.

سيكون هذا الأمر متناقضًا: فإذا كانت جوهرًا فلا يُمكنها أن تكون جهة، والعكس. لكن بما أنّ التفكير صفة، شأنه في ذلك شأن الفِكر نفسه، يُمكننا أن نتساءل: أيّ جوهر تناسب هذه الصفة؟ هل تتناسب مع جوهر جسمانيّ[1]؟ أو بالأحرى مع جوهر غير جسمانيّ بل روحيّ؟ لكنّ الجواب بدوره واضح: طالما أنّك تتصوّر، بوضوح، جوهرًا جسمانيًّا، وتتصوّر بوضوح أيضًا جوهرًا مفكّرًا، متميّزًا من الجوهر الجسمانيّ[2]، بل هو سلب له، كما هي الحال بالنّسبة إلى الجوهر الجسمانيّ الذي هو سلب للجوهر المفكّر.

الحقّ أنّ القول بأنّ كلا الجوهرين لا يُشكّلان سوى جوهرٍ واحد، سيتعارض حتمًا مع تصوّرك الخاصّ، ناهيك بكون العبثيّة ستغدو كبيرة، لا سيّما عندما نتصوّرهما بوضوح بوصفهما جوهرين، حيث لا يُغلِّفُ أحدهما الآخر وحسب، بل يُشكِّل كذلك سلبًا له.

«وتعلّمني الطّبيعة أيضًا، بواسطة أحاسيس الألم، والجوع، والعطش،

---

(1) خلاصة هذه القضيّة الديكارتيّة «أنّ كلّ ما هو متميّز عند الفكر يُمكن أن يوجد متميّزًا في الواقع، وأنّه على الرّغم ممّا تشهد به تجربتي بأنّي نفس متّحدة بجسم، فما دمت أستطيع أن أميّز بالتّجريد نفسي عن بدني، وأن أميّز ما يُفكّر عن كلّ ما لا يُفكّر، فنفسي يُمكن أن توجد بدون بدن، إذ إنّ طبيعتها مغايرة لطبيعة البدن. لكنّ قول ديكارت هذا سيلقى معارضة من جسندي الذي يفترض بأنّ من أخطر الأمور أن يكون التميّز المجرّد في الفكر تميّزًا واقعًا في الوجود». رينيه ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص 250.

(2) يُريد ديكارت أن يقول إنّ وجود الفكر ممكن بدون التخيّل والإحساس اللذين ليس لهما وجود بدون الفكر، بل هما معتمدان عليه، ناتجان عنه. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إلخ.، أنّي لستُ مقيمًا في بدني كالنوتيّ في سفينته، بل فوق هذا متّحد به اتّحادًا، وممتزج به امتزاجًا يجعل نفسي وبدني شيئًا واحدًا» [1].

اعتراض: كيف يُمكن هذا الأمر أن يحصل؟ كيف يُمكن النّفس أن تتأثّر بالجسم، والعكس، طالما أنّهما من طبيعتين مختلفتين تمامًا؟

ردّ: من الصّعب جدًّا شرح هذا الأمر، لكنّ التّجربة وحدها تكفي: فهي واضحة للغاية هنا، بحيث لا يكون بمقدورنا أن ننفيها، وذلكم ما نراه بوضوح في الأحاسيس، إلخ.

«وإذا كان يحدث أحيانًا أنّ جفاف الحلقوم لا يأتي كالمعتاد من أنّ الشرب ضروريّ لصحّة البدن بل من علّة مغايرة جدًّا، كما يحصل للمرضى بداء الاستسقاء، إلّا أنّ الأفضل بكثير أن ننخدع في تلك الملامس من أن ننخدع دائمًا حين يكون الجسم معافى» [2].

اعتراض: لكن إذا كان هذا هو التّكوين الطّبيعيّ لحواسنا، فلماذا لم يُعالج اللّه هذا الخلل في النّفس، من خلال منحها القدرة على معرفة هذه الأخطاء، كي يكون بمِكْنَتِها أن تتوقّى منها؟

ردّ: صنع اللّه جسمنا على شاكلة آلة، وأراد له أن يعمل كأداة عالميّة، أي أن يعمل دائمًا بالطريقة نفسها وفقًا لقوانينه الخاصّة. نتيجة لذلك، عندما يكون الجسم معافى، يُزوّد النّفس بمعارف لا تجعلها

---

(1) المرجع نفسه، ص 254.

(2) المرجع نفسه، ص 267.

تُخطئ البتّة. لكن عندما يكون غير معافى، لا يستطيع التأثير في النّفس وفقًا لقوانينه، وينجم عن ذلك بالضرورة معرفة تُخطئ النّفس في شأنها، وإذا لم يُزوّدها الجسم بهذه المعرفة، فإنّها لن تتصرّف على نحوٍ متّسق، ووفقًا لقوانينه التي تبقى هي نفسها في جميع الحالات. أضف إلى ذلك أنّ الثبات الإلهيّ سينكل بالوعد، ذلك بأنّ اللّٰه لن يترك الجسم يتصرّف على نحو متّسق، قل كذلك عن جميع الأشياء المتساوية: أنماط العمل، والقوانين.

لا أتصوّر البتّة الحيّز التي من خلاله أستطيع أن أُقدّر أنّ حواسنا تتأثر به، وذلك بخلاف ما يتصوّره الرياضيّون والفلاسفة عادة، أو على الأقلّ ما ينبغي لهم أن يتصوّروه، هذا الحيّز الذي يُميّزونه من الجسم، والذي يفترضون أنّه ليس لديه عمق.

كيف يُمكن الرياضيّون أن يتصوّروا حيّزًا من دون عمق مع أنّه يتكوّن من العديد من الخطوط؟ وعليه نُجيب قائلين بأنّ هذه الألواح، على سبيل المثال، مُسطّحة، وذلك عندما لا نأخذ بالاعتبار سماكتها.

أنا لم أنفِ أبدًا أنّ الحيّز هذا شكّل مصطلحَ الجسم، على العكس، أعتقد أنّه يُمكن أن يُطلَق عليه بالضّبط: الحَدّ، سواء في ما يتعلّق بالجسم المتضمَّن، أم بالجسم المتضمِّن، وذلك عوضًا عن القول بأنّ الأجسام المقترنة[1] هي تلك التي تكون حدودها مشتركة.

---

(1) الاقتران Contiguité: «اقتران الشيء بالشيء هو اتصاله به، ومصاحبته له، إمّا لوجودهما معًا في الزّمان، أو المكان، وإمّا لتغيّر أحدهما بتغيّر الآخر.» المعجم الفلسفيّ، مرجع سابق، الجزء الأوّل، ص 107.

اعتراض: نحن لا نتكلّم هنا وفقًا لحقيقة الأشياء، ذلك بأنّه لا يوجد سوى حدّ واحد مشترك بين كلا الجسمين. نحن نتكلّم اللغة العاديّة للمدرسة، التي يُقال، وفقًا لها، إنّ جسمين يكونان مقترنين عندما تكون حدودهما مشتركة. وعليه، إذا كانت حدودهما مشتركة، أو كما نقول، إذا لم يكن هناك سوى حدّ واحد لكليهما، فهل يكونان أيضًا مقترنين أم متّصلين[1]؟ يبدو أنّهما متّصلان، إذ لا يُمكننا ـ كما يبدو ـ أن نطلب المزيد بالنّسبة إلى الاتصال، إلّا إذا كان كلا الجسمين يملكان الحدّ نفسه. لكن إذا كان متّصلين، فكيف ستكون حال الجسمين اللذين نقول عنهما بأنّهما مقترنان؟ وهل سيكونان جسمين يتوسّط بينهما جسم ثالث؟ لكنّهما لا يتمتّعان بهذه الخصوصيّة.

ردّ: لا يعنيني البتّة كيف يُعرِّف الآخرون هذا الأمر. بالنّسبة إليّ، أُطلق لفظَ متّصل على جسمين تكون أسطحهما متّصلة من دون وسيط، إلى حدّ أنّه عندما يتحرّك كلاهما، إنّما يتمّ هذا الأمر بموجب حركة واحدة ومتماثلة، كما أنّهما يتوقّفان معًا. أمّا الأجسام التي تجري على نحو مغاير، فهي ليست سوى أجسام مقترنة.

قاعدة تجدر ملاحظتها: ينبغي عدم الانكباب على التأمّلات هذه على هذا النّحو، وعلى مسائل الميتافيزيقا، ولا العمل كذلك على

---

(1) المتّصل Continu: «المتّصل عند الفلاسفة هو الذي لا تتميّز أجزاؤه بعضها عن بعض، أي الذي ليس له أجزاء بالفعل، أو هو كون الشيء بحيث يُمكن أن يفرض له أجزاء مشتركة في الحدود، والحدّ المشترك بين الشيئين، هو ذو وضع يكون نهاية لأحدهما وبداية للآخر». المرجع نفسه، الجزء الثاني، ص 326.

التّعليق عليها، وينبغي عدم تعميقها أكثر ممّا فعله الكاتب، كما سعى بعض الباحثين، ذلك بأنّ الكاتب نفسه قد عمّقها بما يكفي كي تكون بمثابة مقدّمة. يكفي أن نكتسب منها معرفة عامّة لمرّة واحدة، وتذكّر الخلاصة. على المقلب الآخر، تُبدِّل هذه التأمّلات كثيرًا روح الفيزياء، والأمور الحسيّة، وتجعلها غير ملائمة كي يتمّ تفحّصها، ومع ذلك يتعلّق الأمر هنا بالانشغال بما ينبغي لنا أن نتمنّاه للإنسان، لأنّه سيكون مصدر كلّ وسائل رغد العيش.

لقد دفع بنفسه، بما يكفي، دراسةَ الميتافيزيقا في **تأمّلاته** ضدّ الريبيّين، إلخ. كما أرسى أسس اليقين، بحيث ينبغي ألّا يقوم أيّ شخص بهذا الأمر مجدّدًا، فنحن لم نعد بحاجة إلى تعذيب أنفسنا فترة أطول في تأمّلها. يكفي أن نطّلع على الكتاب الأوّل من **المبادئ**: فهو ينطوي، بوصفه يُعالج قضايا ميتافيزيقيّة على ما ينبغي معرفته من أجل الفيزياء.

في جواب عن أحد المنشورات، قال الكاتب: «ليست الحواس هي التي تزوّدنا بالأفكار المتعلّقة بالأشياء كما نشكّلها نحن عن طريق فكرنا: إنّها جميعها فطريّة». فهل سرّ الثّالوث، والأشياء المماثلة، هو أيضًا فطريّ؟

ردّ:

1 ـ لم يقل الكاتب بأنّ جميع الأفكار الموجودة لديه هي أفكار فطريّة، فثمّة أفكار تأتي أيضًا من الخارج: على سبيل المثال: ما هي مدينة Leyde، ومدينة Alcmar، إلخ؟

2 ـ على أيّ حال لن تكون تلك الفكرة فطريّة بما يكفي من الوضوح كي تُمثّل لنا سرّ الثّالوث، ومع ذلك نملك عنه العناصر الفطريّة الموجودة فينا، كما لو كانت رسمًا أوّليًّا، وعلى هذا النّحو نملك فكرة عن اللّه، وفكرة عن العدد ثلاثة، وأشياء أخرى مماثلة. وعليه، بمعيّة ما نملكه، والوحي الذي يمدّنا به الكتاب المقدّس، يغدو سهلًا بالنّسبة إلينا تشكيل فكرة كليّة عن سرّ الثالوث، وذلكم بالفعل ما شكّلناه، وما نحن في طور تصوّره.

مبادئ الفلسفة

الكتاب الأوّل

المادّة 23:

«الله يعلم ويُريد، لا كما نعلم نحن ونُريد بأفعال مختلفة ومتميِّزة، بل على الدّوام بفعل واحد بسيط يعلم ويريد كلّ شيء، أعني كلّ الأشياء الموجودة في الواقع، فإنّه لا يُريد إثم الخطيئة على الإطلاق، من حيث إنّها ليست إلّا سلبًا[1] *للوجود»*[2].

كيف يتمّ هذا الأمر؟ حقيقة الأمر أنّنا لا نستطيع أن نتصوّرها، كلّ ما في الأمر أنّنا نملك فكرة عنها وحسب. وإذا كنّا نملك تصوّرًا آخرَ، فهذا يتأتّى من كوننا نعتبر الله كما لو كان شخصًا، يؤثّر في جميع الأشياء كما نؤثّر نحن، من خلال أفعال متعدّدة ومختلفة. لكن إذا انتبهنا جيّدًا إلى

---

(1) «يرى ديكارت أنّ الله غير مسؤول عن خطإ العباد وخطيئتهم، لأنّهما ضرب من الحرمان، وليس قوامهما فعلًا إيجابيًّا هو شرّ في ذاته، بل ينتجان عن استعمال قاصر للحريّة الإنسانيّة. ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، الطبعة الأولى، 1960، ص 114.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

طبيعة اللّٰه، فسنرى أنّنا لا نستطيع أن نفهمها بوجهٍ آخر سوى أنّها تفعل كلّ شيء عن طريق فعل واحد.

اعتراض: يبدو هذا الأمر مستحيلًا: فثمّة قرارات صادرة عن اللّٰه، يُمكننا أن نتصوّر أنّها لم تُنفَّذ، بل يُمكن أن تتغيّر. والحال أنّها لا تنجم عن فعل واحد، كما أنّها ليست هي اللّٰه نفسه، ذلك بأنّها قد تنفصل عنه، أو على الأقلّ كان بإمكانها أن تنفصل عنه، كما على سبيل المثال، قرار خلق العالَم، وأمثلة أخرى مشابهة، التي، بكلّ تأكيد، لم يُلقِ إليها بالًا.

ردّ: في الحقيقة، لا يختلف كلّ ما في اللّٰه عن اللّٰه نفسه، أو بالأحرى هو اللّٰه نفسه. في ما يتعلّق بقرارات اللّٰه التي تمّ تنفيذها بالفعل، فإنّ اللّٰه لا يستطيع أن يُغيّر فيها شيئًا، وميتافيزيقيًّا، لا يُمكننا أن نتصوّره بخلاف ذلك.

لكن في ما يتعلّق بالأخلاق والدّين، رجح الرّأي أنّ اللّٰه يُمكنه أن يُغيّر [قراراته]، بسبب صلوات النّاس، إذ ما من أحد يُصلّي للّٰه إذا كان يعلم أو إذا اقتنع بأنّ اللّٰه لا يُغيّر قراراته. لكن من أجل تخطّي هذه الصعوبة، وطرح إمكانيّة توفيق عدم تغيير اللّٰه قراراته مع صلوات النّاس، ينبغي لنا القول، من دون شكّ، بأنّ اللّٰه لا يُغيّر قراراته، وبأنّه قرّر منذ الأزل أن يمنحني ما أطلبه أو ألّا يمنحني. ومع ذلك، عندما قرّر أن يمنحي ما أطلبه جعله على نحوين اثنين: أن يمنحني إيّاه بناء على صلواتي، علاوة إلى ذلك، يجب عليّ، وأنا أُصلّي له، أن أعيش حياة طيّبة. ونتيجة لذلك، ينبغي لي في الوقت نفسه أن أُصلّي وأن

أعيش حياة طيّبة، إذا أردتُ أن أحصل من اللّٰه على شيء ما. والأمر نفسه يُقال عن الأخلاق، حيث اتّفق الكاتب، بعد أن تفحّص الأشياء في حقيقتها، مع الجوماريّين[1] Gomaristes أكثر من الأرمينيوسيّين[2] Arminiens، ولم يتّفق مع اليسوعيّين[3] Les Jésuites، ولا مع أولئك

(1) نسبة إلى فرنسيس جومار (فرنسيكوس جوماروس: 1563 ـ 1641): عالم لاهوتيّ هولنديّ، وكالفينيّ صارم ـ الكالڤينيّة (والمعروفة أيضاً باللاهوت المصلح) هي مذهب مسيحي بروتستانتي يعزى تأسيسه للمصلح الفرنسي جون كالفن، وكان هذا الأخير قد وضع بين عامي 1536م و1559م مؤلّفه (مبادئ الإيمان المسيحي) والذي يعتبره الكثيرون من أهم ما كتب في الحركة البروتستانتية ـ معارض لتعليم جاكوب أرمينيوس (انظر الهامش التالي)، ذهب أبعد من كالفن واعتبر أنّ آدم وحوّاء كانا مقيّدين سلفًا بالخطيئة الأصليّة.

(2) جاكوبوس أرمينيوس (1560 ـ 1609) «هو الاسم اللاتيني لعالم اللاهوت الهولندي جاكوب هارمنزون من عصر الإصلاح البروتستانتي (والمعروف أيضاً بالإنجليزي بجاكوب أرمنيوس أو جيمز أرمنيوس)، والذي خدم من 1603 كمعلم اللاهوت في جامعة ليدن. وقد كتب الكثير من الكتب والأطروحات عن اللاهوت. وأصبحت آراؤه أساس المحتجين الهولنديين (الريمونسترانتس).
بعد وفاته ظهرت آراؤه في صدارة المعارضة ضد نقاط الكالفينية الخمس، غير أنه كان يعترض شخصياً على ثلاث نقاط منها فقط: الاختيار غير المشروط، والتكفير المحدود، والنعمة غير القابلة للمقاومة، كما شك في إحداها، وهي ثبوت القديسين. ولكن رأيه المشترك مع الكالفينية، وهو الفساد التام، كان صيغة معدلة عن صيغة الكالفينيين». انظر ويكيبيديا.

(3) اليسوعيّون: يسوعيون (باللاتينية: Societas Iesu) أو «الرهبنة اليسوعية، هي واحدة من أهم الرهبنات الفاعلة في الكنيسة الكاثوليكية، ومن أكبرها. تأسست على يد القديس إغناطيوس دي لويولا في القرن السادس عشر أيام البابا بولس الثالث في إسبانيا، كجزء من الإصلاح المضاد، وأخذت على عاتقها مهمة التبشير ونشر الديانة في العالم الجديد. مكثت الرهبنة اليسوعية من أقوى منظمات الكنيسة الكاثوليكية المؤثرة، واصطدمت أواخر القرن الثامن عشر ببعض السلطات الأوروبية ما دفع إلى حلّها عام 1773 وهو القرار الذي ألغي عام 1814 على يد البابا

الذين من بين أهلِ دينه. في الميتافيزيقا، لا يُمكننا أن نفهم اللّٰه على نحو مختلف، فالله لا يُغيّر قراراته بتاتًا. لا يهمّ كثيرًا ما إذا أمكن هذه القرارات أن تنفصل عن اللّٰه، الأمر الذي بالكاد نجرؤ على قوله، إذ على الرغم من كون اللّٰه لا يُبالي بأيّ شيء على الإطلاق، فقد قرّر، مع ذلك، هذا الأمر بالضّرورة، ذلك بأنّه أراد الأفضل بالضرورة، على الرّغم من كون الأفضل هو ما تقرّره إرادته[1]. ينبغي لنا هنا ألاّ نفصل بين الضّرورة واللامبالاة في قرارات اللّٰه، فعلى الرغم من أنّه تصرّف بلامبالاة سياديّة، إلّا أنّه تصرّف، مع ذلك، في الوقت نفسه بضرورة سياديّة. وأكثر، حتّى لو تصوّرنا أنّ هذه القرارات كان يمكن أن تكون منفصلة عن اللّٰه، فيبدو أنّنا لا نستطيع أن نتصوّر هذا الأمر في تلك اللحظة إلّا عن طريق العقل، الذي يستنتج تمييزًا ذهنيًّا بين قرارات اللّٰه واللّٰه نفسه، لكنّه ليس تمييزًا حقيقيًّا. في الواقع، لم يكن بالإمكان أن تنفصل هذه القرارات عن اللّٰه، كما أنّها ليست لاحقة على وجوده، ولا متميّزة منه، فالله لا يُمكن أن يوجد من دونها. ومع ذلك، نرى بما

بيوس السابع. عند تأسيسها اعتبرت الرهبنة اليسوعية «الأكثر حداثة ودلالة، لقد جسدت الكفاءة والفاعلية اللتين ستصبحان سمتين مميزتين للحضارة الحديثة»، ولقد رفع مؤسسها إغناطيوس إلى مرتبة قديس عام 1622.» انظر ويكيبيديا.

(1) ربّما بدت هذه التصريحات الديكارتيّة عن «أسرار العقيدة المسيحيّة مجاوزة بعض الشيء لما ينبغي في كتاب فلسفيّ وعلميّ، يُحاول صاحبه أن يُبيّن أنّ كلّ ما في العالَم يُستطاع تفسيره، دون أسرار، عن طريق القوانين الطبيعيّة. ولكنّ ديكارت كان شديد الفزع من رقابة الكنيسة وغضبها: فإنّه حين علم بالحكم الذي أصدرته على جاليليو توقّف عن نشر كتابه عن العالَم لما فيه من آراء شبيهة بآراء العالم الطلياني». ديكارت، مبادئ الفلسفة، مرجع سابق، ص 116.

فيه الكفاية، كيف يقوم اللّٰه بكلّ شيء بموجب فعل واحد. لكن ليست استدلالاتنا هي التي يُمكنها أن تجعلنا نعرف الأشياء هذه. يجب ألّا نُطري على أنفسنا، ويجب ألّا نسمح لأنفسنا بأن نُخضِع لذهننا طبيعةَ اللّٰه وعمليّاته.

المادّة 26:

«في أنّنا ينبغي ألّا نحاول أن نفهم «اللامتناهي»، بل حسبنا أن نُسلّم بأنّ كلّ ما لا نجد فيه حدودًا، فهو عندنا «لا محدود»[1].

اعتراض: يتعلّق الأمر هنا بتمييز كان الكاتب أوّل من ابتكره. لكنّنا نتساءل: كيف تشكّل العالَم؟ ألا يعرف حدودًا ثابتة؟ هل يُمكن شيء ما أن يكون موجودًا بالفعل en acte، وبوصفه كلًّا منفصلًا، من دون أن يملك طبيعة محدّدة وحدودًا واضحة؟ وهل يُمكن قول الأمر نفسه أيضًا عن العدد، والكمّ، إلخ.؟

ردّ: نحن لا نستطيع البتّة، في ما يتعلّق بنا، أن نجد حدًّا ها هنا. ومن ثمّ، بالنّسبة إلى روحنا، كلّ ما ذكرتَهُ هو لامحدود[2]، وماذا أقول بعد؟

---

(1) المرجع نفسه، ص 117.

(2) اللامحدود Indéfini: «اللامحدود نقيض المحدود، ويُرادفه اللامتعيّن... واللامحدود مقابل للمتناهي لأنّه، وإن كان متناهيًا، فإنّه لا يقبل أن تُرسَم له حدود بالفعل، ولا أن يتوقّف عن إضافة بعض المقادير الممكنة عليه، ومعنى ذلك أنّ الشيء الواحد يُمكن أن يكون متناهيًا ولا محدودًا معًا، كالمكان الذي تكلّم عليه رايمان فهو محدود ولا محدود». المعجم الفلسفيّ، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 273.

ربّما يكون لا متناهيًا[1]، ذلك بأنّ اللامحدود، الذي نُضاعفه مرارًا وتكرارًا، كما هي الحال هنا، هو اللامتناهي عينه. ولذلك ربّما يُمكننا القول بأنّ العالَم هو لامتناهٍ، والأمر نفسه عن العدد، إلخ. لكن في ما يتعلّق بالله، ربّما تتصوّر فاهمته حدودًا ثابتة للعالَم، والعدد، والكمّ، إلخ. ربّما يتصوّر شيئًا ما أكبر من العالم، والعدد، إلخ. وهكذا يغدو كلّ هذا بالنّسبة إليه متناهيًا. في ما يتعلق بالأشياء، نحن نرى أنّ طبيعتها تتجاوز نطاق قدرتنا: فعلى اعتبار أنّنا كائنات متناهية لا يُمكننا أن نفهمها، وهكذا تُعَدّ بالنّسبة إلى روحنا لامحدودة أو لامتناهية.

المادّة 48:

«في أنّ كلّ موضوعات معرفتنا ننظر إليها إمّا على أنّها أشياء أو حقائق: إحصاء الأشياء»[2] أو حقائق أزليّة لا وجود لها خارج الفكر.

اعتراض: لكن أين توجد الحقائق الجائزة[3]، مثل «الكلب يجري»؟

ردّ: توجد عن طريق الحقائق الأزليّة. ويعني المؤلِّف هنا تلك

(1) اللامتناهي Infini: «هو نقيض المتناهي. وهو ما لا حدّ، ولا نهاية له. والفرق بينه وبين اللامحدود، أنّ اللامحدود هو الذي لا يُمكن أن يُرسم له حدود بالفعل، وإن كانت له حدود ممكنة، على حين أنّ اللامتناهي هو الذي لا حدود له على الإطلاق». المرجع نفسه، الجزء الثاني، ص 271.

(2) ديكارت، مبادئ الفلسفة، مرجع سابق، ص 141.

(3) الجائز Contingent: «الجائز ضدّ الضروريّ والممتنع، وهو كلّ ما تتصوّر إمكان وجوده، أو إمكان عدم وجوده. وله عدّة معانٍ. الأوّل: هو ما لا يمتنع عقلًا، والثّاني: هو ما استوى فيه الوجود والعدم، والثّالث: هو المشكوك فيه. ويُسمّى المحتمل أيضًا». المعجم الفلسفيّ، مرجع سابق، الجزء الأوّل، ص 385.

الحقائق التي يُطلق عليها مفاهيم مشتركة، كما على سبيل المثال: «من المحال أن يكون الشيء ولا يكون في وقت واحد»[1]، وأمثلة أخرى مماثلة. أمّا في ما يتعلّق بالحقائق الجائزة، فهي ترتبط بالأشياء الموجودة التي تغلّفها، كما أنّها تُغلِّف، بدورها، تلك الأشياء.

(1) ديكارت، مبادئ الفلسفة، مرجع سابق، ص 143.

الكتاب الثّاني

المادّة الأولى

يبدو لنا أنّنا نرى بوضوح أنّ فكرة المادّة الممتدّة تأتينا من الأشياء التي تقع خارجنا، وتتماثل معها تمامًا.

اعتراض: لكن لماذا استخدمت «يبدو لنا» التي تُشير إلى الشكّ؟

ردّ: لقد استخدمت هذه الكلمة هنا، إذ ربّما يكون بمقدورنا أن ننفي أنّنا نرى حقًّا. ومع ذلك تكفي عبارة «يبدو لنا» من أجل البرهان، إذ بما أنّ فعل النّظر هو نتاج الرّوح والوعي، فينبغي له، في نهاية المطاف، أن ينحلَّ إلى العبارة الآتية: «يبدو لنا أنّنا نرى»، وتستوجب عبارة «يبدو لنا» هذه، في الحقيقة، أشياء ماديّة تتأتّى منها تلك الأفكار.

المادّة 26

ونتيجة لذلك، لا نصرف المزيد من الجهد من أجل تحريك، على سبيل المثال، قاربٍ راسٍ في مياه هادئة، قارب ليس له مسار على الإطلاق، أكثر مما نصرفه من أجل إيقافه فجأة وهو يتحرّك، أو بالتأكيد ليس أكثر بكثير من هذا الجهد، إذ ينبغي استبعاد جاذبيّة الماء الذي يرفع

القارب، عندما يتحرّك، كما ينبغي استبعاد بطئه *(لأنني أفترض الماء ساكنًا كما لو كان في حالة نوم) اللذين يُقلّصان* حركته.

ذلكم هو ما نراه دائمًا، عندما يتحرّك قارب: يرتفع الماء إلى جانبَيهِ بكتلة أعلى من بقيّة سطحه، وتستمرّ هذه الكتلة بمعيّة وزنها، ويُمكنها أيضًا أن توقِف القارِب، إذا لم نقم بدفعه. في ما يتعلّق ببطء (مقاومة الماء، فنحن نعلم ماهيّته.

المادّة 32:

نحن نميّز حركتين اثنتين في عجلات عربة. إحداهما دائريّة... والثّانية مستقيمة... ومع ذلك، لا تَرْسِمُ كلّ نقطة من نقاط هذه العجلات إلّا خطًّا واحدًا. ولا يهمّ، من بعد، ما إذا كان هذا الخطّ سلحفيًّا[1] *على الدوام، على نحو يبدو معه أنّه ارتسم من خلال حركات مختلفة...*

(عنوان المقالة): كيف يُمكن الحركة الواحدة، بحصر المعنى، التي هي واحدة في كلّ جسم، أن يُنظر إليها كذلك على أنّها متعدّدة؟

أي أنّ هذا الخطّ هو ملتوٍ للغاية، لأنّه يستمرّ في التقدّم، مُحدثًا الكثير من الدوائر، تمامًا كما تدور عجلة حول محورها. الواقع أنّها ليست دوائر بسيطة، وتامّة، لكنّها تتحرّك باستمرار، وتُشكّل بذلك دوائر مُرَكَّبة، ومتشابكة. من هنا، يُمكننا أن نفهم الآن كلّ ما تبقّى حتّى النهاية.

(1) نسبة إلى السلحفاة، وهذا ما سيوضحه بعد بضعة أسطر. لكن من المفيد التوضيح أنّ الدوائر التي تُحدثها السلحفاة في سيرها تنجم عن حركة واحدة، وليس كما يبدو للناظر أنّها نتاج لحركات متعدّدة. وفي هذا تمييز واضح بين الخطّ بعامّة الذي ليس بالضرورة أن يكون مستقيمًا، والخط المستقيم.

المادّتان: 46 ـ 52:

القاعدة الأولى والقاعدة السّابعة للحركة.

لمّا تذمّر كثيرون من غموض هذه القوانين، عمد الكاتب إلى توضيحها، وشرحها قليلًا في كتابه المبادئ الذي تُرجِم إلى اللغة الفرنسيّة[1].

(1) «كتبه ديكارت باللغة اللاتينيّة، وقام الأب «بيكو» فوضع للكتاب ترجمة فرنسيّة راجعها ديكارت، ونشرت بباريس سنة 1647». ديكارت، مبادئ الفلسفة، مرجع سابق، تقديم المترجم، ص 10.

الكتاب الثّالث

المادّة الثّانية:

ينبغي لنا ألّا نبالغ في تقدير أنفسنا، كما يبدو أنّنا نفعل... إذا كنّا مقتنعين - من أجل استعمالنا وحسب - بأنّ اللّه وحده هو الّذي خلق كلّ الأشياء...

تجدر الإشارة إلى أنّ المقولة هذه قد ظهرت في ممارسة النّاس، إذ طالما اعتقدوا أنّهم أعزّ كائنات بالنّسبة إلى الله: فموطنهم، أي الأرض، قد تمّ إعداده لهم قبل أيّ أمر آخر. وعليه، وُجِد في هذه الأرض كلّ شيء، وكلّ شيء أُعِدّ من أجلها. لكن هل نعلم حقًّا ما إذا كان اللّه لم يخلق شيئًا خارج كوكبنا أي في النّجوم، إلخ.؟ هل نعلم حقًّا ما إذا كان اللّه لم يخلق كائنات أخرى من جنس مختلف، تعيش على نحوٍ مغاير عنّا، وبإيجاز، لم يخلق بشرًا أو على الأقلّ كائنات شبيهة بهم؟ ليس من المحال أن تعيش نفوسٌ منفصلة في هذا العالَم، أو كائنات أخرى تتعذّر علينا معرفة طبيعتها. وهل نعلم حقًّا ما إذا كان اللّه قد خلق أجناسًا لامتناهية، واستخدم قدرته من أجل خلق أشياء؟ بالتّأكيد، كلّ ما تقدّم محجوب عنّا بعمق، ذلك بأنّ غايات اللّه محجوبة عنّا، ولهذا

السّبب يجب ألّا نملك فكرة رفيعةً عن أنفسنا، على غرار أنّ كلّ شيء قد جرى توفيره لنا ومن أجلنا، إذ ربّما يوجد في مكان آخر، عدد لامتناه من المخلوقات الأخرى التي تتفوّق علينا كثيرًا.

المادّة 45:

لا أشكّ أبدًا في أنّ العالَم خُلِقَ منذ البدء مع هذا القدر من الكمال الذي هو عليه.

يُمكن الكاتب أن يُعطي بمعيّة فلسفته تفسيرًا كافيًا لخلق العالَم، كما تمّ وصفه في سفر التّكوين[1] (إذا نجح أحدٌ ما في تفسير هذا الكتاب، وتفسير نشيد الأنشاد[2] وسفر رؤيا يوحنّا[3]، فسيتمسّك به بوصفه عرّافًا

---

(1) هو أوّل سفر من الكتاب المقدّس. هذا النصّ أساسيّ لليهوديّة والمسيحيّة.

(2) هو أحد أسفار التناخ والعهد القديم ويعرف بنشيد أنشاد سليمان.» يعد سفر نشيد الإنشاد أحد أقصر الأسفار في الكتاب المقدس، إذ إنه يحتوي على 177 عددًا. ويقوم اليهود الأشكناز بقراءته يوم السبت وخلال الأيام الأواسط من عيد الفصح، أما اليهود السفرديم فيقومون بتلاوته كل ليلة من يوم الجمعة. لا يقدم السفر أي دليل لمؤلفه أو إلى تاريخ أو مكان أو ظروف تكوينه. ينص الكتاب المقدس على أنه «يعود لسليمان». انظر ويكيبيديا. (المعرّب)

(3) سفر رؤيا يوحنّا: «هو السفر الوحيد ذو الصفة النبوية بين أسفار العهد الجديد، ويأتي ترتيبه عادة الأخير بين مجموع أسفار الكتاب المقدس. يذكر المؤلف نفسه في النص باسم «يوحنا»، لكن هويته الدقيقة تبقى نقطة محل النقاش الأكاديمي. الكتاب المسيحيون في القرن الثاني مثل القديس جستن وإيرينيئوس ومليتو أسقف ساردس وإكليمندس الإسكندري ومؤلف Muratorian fragment يعرّفون يوحنا بن زبدي بأنه «يوحنا» في سفر الرؤيا. يأخذ الباحثون في العصر الحديث عموماً وجهة نظر مختلفة، ويعتبر الكثيرون أنه لا يمكن معرفة شيء عن المؤلف إلا أنه نبي مسيحي. بعض الباحثين الحديثين يعتبرون مؤلف كتاب الرؤيا شخصية

عظيمًا، أو أبولون[1]). لقد حاول الكاتب، في بعض الأحيان، القيام بهذا الأمر، لكنه عدل عن هذه الدراسة، ولم يعد يهتمّ بها، مُفضِّلًا ترك هذه المهمّة للاهوتيّين، ولذلك لم يرغب في أن يُفسّره بنفسه. في ما يتعلّق بسفر التكوين، ربّما تكون قصّة الخلق، كما هي واردة هنا، قصّة مجازيّة، وذلكم سبب إضافيّ من أجل ترك مهمّة تفسيرها للاهوتيّين. مع ذلك، ينبغي لنا ألّا نتناول هذه القصّة بحرفيّتها: توزُّع خلق العالم على ستّة أيّام: يرتبط هذا الأمر بكيفيّة تصوّرنا وحسب، وذلكم ما تبنّاه القديس أوغسطين في أفكاره حول الملائكة. إذ لماذا قال إنّ الظلمات سبقت النّور؟ في ما يتعلّق بمياه الطوفان[2]، فمن دون شكّ هي مياه فوق طبيعيّة، وإعجازيّة. وما قيل عن ظلمات الهاوية هو بدوره مجازيّ، حيث يستعصي علينا فهم هذا المجاز. بعضهم يرى أنّها هبطت من السّماء، ويُثبتون، من خلال قصّة الخلق، أنّ الظلمات هذه وَضِعت في

افتراضية يسمونها «يوحنا البطمسي». الجزء الأكبر من المصادر التقليدية ترجع تأليف السفر إلى عهد الإمبراطور دوميتيان (81 ـ 96 م)، وتميل الأدلة إلى تأكيد ذلك». انظر ويكيبيديا.

(1) أبولون: «حسب ما كان يعتقده الإغريق هو إله الشمس، إله الموسيقى، إله الرماية (وليس إله الحرب)، إله الشعر، إله الرسم، إله النبوءة، إله الوباء والشفاء، إله العناية بالحيوان، إله التألق، إله الحراثة. يملك جمال ورجولة خالدة». انظر ويكيبيديا.

(2) الطوفان: «طوفان نوح هي تسمية تطلق على قصة طوفان عظيم حصل بسبب طغيان البشر على الأرض، ورغم اختلاف القصة في مختلف الديانات والمعتقدات إلا أن جميعها تتفق على حصوله ونجاة الناجين على سفينة أبحرت فوقه، أما من وجهة نظر المؤرخين فقد حصل طوفان قبل حوالي 5000 قبل الميلاد في منطقة وادي الرافدين الذي يُعتقد أنه طوفان نوح». انظر ويكيبيديا.

السماء: ألم يقل اللّه بأنّه وضع الماء فوق السماء؟ لكنّ كلمة السماء بالنّسبة إلى العبريين تُستخدم غالبًا من أجل الإشارة أيضًا إلى «الهواء»، ويتأتّى هذا الأمر (ما لم أكن مخطئًا) من الحكم المسبق الذي جعلنا نخلط بين الهواء والسماء. إذًا، الماء الذي وَضِع فوق الهواء هو الذي شكّل سحابات الغيم الكبيرة والكثيفة. يستخدم العبريّون كلمة أخرى من أجل الإشارة إلى الهواء: ha aretz.

المادّة 46:

... صُنِعَت كلّ الأجسام، التي تُشكّل العالَم، من المادّة نفسها، وهي مادّة قابلة للقسمة إلى جميع أنواع الأجزاء، وبالفعل تقسّمت إلى أجزاء كثيرة تحرّكت بطرق مختلفة، حيث إنّ حركاتها هي على نحو ما حركات دائريّة...

اعتراض: لكن أين افترض الكاتب هذا الأمر أو أثبته؟

ردّ: في الكتاب الثّاني من **المبادئ**، حيث علّم الكاتب أنّ كلّ حركة هي على نحو ما دائريّة.

المادّة 46:

لنفترض إذن، من فضلكم، أنّ اللّه قد قسّم في البدء المادّة كلّها، التي جعل العالم المرئيّ هذا يتألّف منها، إلى أجزاء متساوية كذلك في ما بينها، إذ بإمكانها أن توجد على هذا النحو، وحيث مقدارها[1]

---

(1) المقدار Grandeur: «العِظم في الرياضيّات يُسمّى مقدارًا، وهو كلّ ما يزيد

كان ضئيلًا، أي متوسّطًا بين كلّ المقادير المختلفة التي تُشكّل الآن السماوات والنّجوم.

يُسمّيها الكاتب مقادير ضئيلة بالنّسبة إلى العنصر الأوّل، على الرّغم من أنّها منظّمة للغاية على نحو تستعصي معه على حواسنا، مع العلم أنّ نطاق هذه الأخيرة يتجاوز مئة ضعف، ويُسمّيها متوسّطة، لأنّها تقع في المنتصف بين العنصر الأوّل والعنصر الثالث.

المادّة 46:

وختامًا، لنفترض أنّه جعل تلك الأجزاء تبدأ بالتحرّك جميعًا بقوّة متساوية بطريقتين مختلفتين، على النّحو التالي: كلّ واحد منها يدور، على حدة، حول المركز الخاصّ به، وبواسطة هذا الأمر شكّلت مجتمعة جسمًا سائلًا، الذي أحكمُ بأنّه السّماء، وبمعيّة هذه الوسيلة، يدور الكثير منها معًا حول بعض المراكز المرتّبة في العالَم بالطريقة نفسها، بحيث نرى أنّها تُشكّل في الوقت الحاليّ مراكز النّجوم الثّابتة...

اعتراض: لكنّ فرضيّة مكوّنة على هذا النّحو لا تبدو بسيطة بما فيه الكفاية، كما يبدو أنّ ريجيوس [1] قد استنبطها (فيما بعد) من الحركة.

ردّ: حقيقة الأمر أنّها بسيطة للغاية، بل هي الأكثر بساطة، إذا فكّرنا

وينقص، ويُرادفه الكمّ، وهو متّصل أو منفصل». المعجم الفلسفيّ، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 79.

(1) هنريكوس ريجيوس Henride Rejus (1598 ـ 1679): فيلسوف وأستاذ جامعة وفيزيائيّ من نيديرلاند.

في لانهائيّة الأشياء التي استنبطت هذه الفرضيّة منها. في الواقع، ماذا عسانا أن نتخيّل أبسط من هذا الأمر؟ سائل (وهذه المادّة كلّها ليست شيئًا آخر) تُشكِّل حركته دُوّامات[1] متنوّعة، ذلك بأنّ من طبيعة أيّ جسم سائل أن يُشكّل دُوّامات كهذه عندما يتحرّك[2].

في ما يتعلّق بريجيوس، فإنّ برهانه باطل. ما يُثير الدّهشة أنّه أخذ على عاتقه، في ما يتعلّق بالفيزياء، أن يتّبع دائمًا آراء المؤلِّف، وحتّى أن يُخمّنها عندما يجهلها، في حين أنّه عارض آراء الكاتب في الميتافيزيقا كلّما أمكن له ذلك، مع العلم أنّه يعرفها جيّدًا.

نحن نقول، إذًا، بأنّ فرضيّة الكاتب هذه هي بسيطة للغاية، إذا فكّرنا في الأشياء التي استنبطها منها، ويمتدّ هذا الأمر، بالتّأكيد، إلى ما لا نهاية: فعلاقتها، واستنباطها، شكّلا خير دليل بالنّسبة إليه. إذ أمكن للكاتب أن يُلاحظ من ثمّ إنّه يستطيع أن يستنبط منها كلّ شيء، وهو جاهز كي يُقسِم أمام الله، عندما يطرح فرضيّات مماثلة، بأنّه لم يُفكّر في كلّ ما تبقّى (النار، المغناطيس، إلخ.)، بيد أنّه لاحظ فيما بعد أنّه يستطيع بمعيّتها أن يُقدّم من كلّ هذا تفسيرات جميلة للغاية.

---

(1) الدُّوَّامة من البحر أو النهر: وسطه الذي تدوم عليه الأمواج بسرعة وبشدّة، وهي مستديرة وأعلاها متسع وأسفلها ضيق. في الطبيعة والفيزياء: حركة لولبيّة لسائل ضمن منطقة محدودة خاصّة. كمّيّة من الماء أو الهواء تبتلع كلّ ما هو قريب منها نحو المركز. انظر قاموس المعاني.

(2) بطبيعة الحال يتعلّق الأمر هنا بالنظرة الفيزيائيّة التقليديّة، قل كذلك عن الصفحات الآتية المتعلّقة بحركة النجوم والكواكب.

قل كذلك عن بحث حول الحيوان، الذي عمل عليه الكاتب في فصل الخريف هذا، إذ قدّم الملاحظة الآتية: لم يُرِد بداية أن يشرح سوى وظائف الحيوان، لكنّه رأى أنّه يُمكن أن يدرسه بصعوبة، من دون أن يشرح تكوّنه مذ كان بيضة. لكنّ هذا الأمر كان ضروريًّا، وأدرك الكاتب أنّه كان نتيجة من نتائج مبادئه، كما أدرك أنّه بوسعه أيضًا أن يُعلِّل تكوّن العين، والعصب (بصريّات)، والدماغ، إلخ. لقد رأى تمامًا أنّ مبادئه كانت هي عينها المبادئ التأسيسيّة للطّبيعة، وأنّه لا يُمكنه أن يتصوّرها بخلاف ذلك. الحقّ أنّه لم يرغب في مواصلة هذا الأمر وتطويره، إذ فضَّل أن يُرجِئَ كتابة هذا البحث. لكنّه يعترف من بعد أن امتلك هذه الأفكار البسيطة للغاية حول تشكّل العالَم، بأنّه وجد متعة كبيرة في تذكّرها، فهو ثمّنها ثمنًا عاليًا جدًّا، ولم يرغب في أن يستبدل فكرة أخرى ذات نسيج مختلف بها.

المادّة 50:

كلّما كان الجسم أصغر، امتلك مساحة أكبر، بسبب كمّيّة مادته.

هذا في الرياضيّات، ويجب أن يتّفق مع الأجسام التي تملك الشكل نفسه، كما لو كان كلا الجسمين كرويّين، ناهيك بأجسام أخرى متماثلة. في الواقع، لا طائل من هذه المقارنة.

الشكل الكرويّ هو ذاك الذي يحتوي على مادّة أكثر في مساحة أقلّ، وذلكم ما يعرفه رياضيّو الهندسة.

امتلك مساحة أكبر

يظهر هذا الأمر بوضوح في تقسيم المكعّب. على سبيل المثال، إذا تناولنا مكعّبًا، الذي له ستّة أوجه، وقمنا بتقسيمه إلى أربعة أقسام، فسنحصل على الكثير من الأوجه، كما سنحصل على المزيد إذا قمنا بمضاعفة تقسيمه في جميع أجزائه.

2 ـ المكعّبات تنقسم بحسب كتلتها

ينبغي لنا ألّا نستبعد المساحة، إذ لا توجد كتلة من دونها، وبدورها لا توجد من دون مساحة، لكنّنا لا ننظر هنا إلّا في السّبب الشّكليّ لكلّ وجه من الأوجه وحسب.

المادّة 53:

ربّما لن يكون من دون سبب أيضًا أن أتناول مستقبلًا كلّ المادّة المحتواة في الفضاء AEI، التي تُكوّن دُوّامة حول المركز S، بالنّسبة إلى السّماء الأولى، وكلّ المادّة التي تُكوّن عددًا كبيرًا جدًّا من دُوامات أخرى حول مركَزي f ،F، وقس على ذلك ما يُماثلها، بالنّسبة إلى السّماء الثانية، وختامًا كلّ المادة التي هي ما وراء هاتين السماوين، بالنسبة إلى السماء الثالثة.

اعتبر الكاتب أنّ الفردوس يكمن في السماء الثالثة هذه، وهو لم يبرهن عليها إلّا بالقياس إلى السماء الثانية، وأيضًا بالقياس إلى سمائنا. إنّها شاسعة للغاية. إذا تصوّرنا سماءنا، وأرضنا مع امتداد كبير جدًّا، كما لو كانتا تحتويان على كلّ شيء، فهذا التصوّر يتأتّى من حكم مسبق:

نحن نعتبر أرضنا كما لو كانت غاية الخلق النهائيّة، من دون التّفكير في أنّها كوكب يتحرّك كما المرّيخ، وزُحَل، إلخ.، أي كلّ الأجسام التي لا نوليها اهتمامًا كبيرًا. والحال أنّه قبل خلق هذا العالَم، وخلق الفضاء، لم يكن يوجد شيء على الإطلاق، لا فضاء، ولا أيّ شيء آخر، ومع ذلك كان اللّه موجودًا مع ضخامته الهائلة، وتواجده في كلّ مكان، تمامًا كما هي حاله اليوم، ووُجِد في ذاته. لكن من بعد أن خلق العالم، لم يعد بإمكانه ألّا يتواجد أيضًا في خلقه.

المادّة 63:

تجدر الإشارة إلى أنّ قوّة الضّوء (كتبتُ كلّ هذا من أجل تفسيرها) لا تكمن البتّة في مدّة بعض الحركات، بل تكمن في كون تلك الكرات الصغيرة (العنصر الثاني) مضغوطة للغاية، وتبذل جهدًا كي تتحرّك نحو أيّ مكان وحسب، أضف إلى ذلك أيضًا أنّها قد لا تتحرّك حاليًّا نحو أيّ مكان.

يُمكن أن يحصل هذا الأمر من دون حركة. وذلك تمامًا كما لو كان هناك شخص يضغط بكلتا يديه على أداة من حديد، أو ببساطة على أداة من حديد أو من خشب، من كلا الطّرفين، من دون القيام بأيّ حركة، ذلك بأنّ الأداة مضغوط عليها تمامًا من الطرفين كليهما، ناهيك بكون مقاومتها متساوية. ذلكم ما يحصل هنا تمامًا. تأتي مادّة العنصر الثّاني لتمارس ضغطًا على أعيننا، لكن لمّا كانت أعيننا تقاوم، فإنّها تمارس من جهتها ضغطًا على هذه المادّة[1]، إذ يُلفى هنا ضغط متبادل من كلا

(1) يبدو أنّ ديكارت يتبنّى هنا التفسير الأرسطيّ للضوء.

الجانبين، من دون أن تكون هناك أيّ حركة. وبعد، قد لا نرغب الآن في قبول هذا التفسير للضوء، ومع ذلك، رأينا على امتداد 150 عامًا أنّه كان تفسيرًا كافيًا، وجيّدًا، وصحيحًا.

المادّة 66:

لا يُمكن هذا الشّكل أن يُفهَم البتّة من دون مساعدة ثماني كرات أو عدد قريب منها، إذ نبرهن من خلالها على الحركة، ولمّا كان الكاتب قد اعتاد أن يُمثّل الأشياء عن طريق المخيّلة، فإنّه وجد صعوبة في تصوّر هذا الأمر من دون كرات صغيرة. أمّا الآخرون فيجدون المزيد من الصعوبة في تبيان هذا الأمر، إذ إنّه يتعلّق بالرياضيّات والميكانيكا، ويُمكن أن تتمّ البرهنة عليه بشكل أفضل عن طريق برهان يتكلّم عن العيون أكثر من اللجوء إلى تفسير كلاميّ محض. (إليكم نصّ المادة 66 هذه: في أنّه ينبغي لحركات هذه الدوامات أن تُبدِّل اتّجاهها قليلًا كي لا تتعارض مع بعضها البعض).

المادّة 68:

يبدو لي أيضًا أنّ هذا الاختلاف الذي يظهر في وضعيّة النجوم الثابتة، يُظهر بما فيه الكفاية أنّ الدّوامات التي تدور حولها، ليست متساوية في الاتّساع.

اعتراض: لكن ربّما تكون متساوية، فهي تبدو غير متساوية لأنّها تقع على مسافات غير متساوية من بعضها البعض.

ردّ: لكن ذلكم هو الذي يجعلها ذات اتساع غير متساوٍ، ذلك بأنّ المسافة غير المتساوية للنجوم تتعلّق بعدم تساوي الدُّوامات التي تحيط بها، ولذلك يُمكن القول بأنّها ذات اتساع غير متساوٍ.

المادّة 83:

ممّا افترضته حولها (أجزاء العنصر الثاني) أنّها كانت في بداية العالَم جميعها متساوية، وممّا افترضته عن كون السماء تحتويها، وتحملها بشكل دائريّ، يبدو أنّ دوامة ليست دائريّة تمامًا، ذلك بأنّ الدوامات الأخرى التي تلامسها ليست متساوية في ما بينها، وأيضًا نتيجة كونه ينبغي لهذه الدوامة أن تكون أكثر تراصًّا إزاء مراكز تلك الدوامات أكثر من الأماكن الأخرى...

نرى، في الشكل الماثل أمامنا، أنّ المادة المحتواة بين S ومركز F للدوامة المجاورة، هي منحصرة، ومضغوطة من خلال S وF اللذين يتلامسان بالتبادل، في حين أنّها ليست مضغوطة على هذا النّحو من خلال S وE وF: هنا المسافة حرّة، ولا شيء يستوجب تقييد المادّة، وضغطها.

المادّة 144:

كما رأينا، يُمكن للبُلبل [1] أن يكتسب المزيد من القوّة، ونتيجة هذا الأمر وحسب، يجعله الطّفل يدور بين يديه، كي يستمرّ وحده بالدّوران

---

(1) بُلبُل: Toupie: لعبة للأطفال.

بعد ذلك لبضع دقائق، وربّما يقوم في خلال هذا الوقت بألفي أو ثلاثة آلاف دورة حول محوره، على الرّغم من أنّه (أي البلبل) صغير للغاية، وعلى الرغم من أنّ الهواء الذي يحيط به، والأرض التي تساعده، يُقاومانه، ويُبَطّئان حركته بكلّ قوّتهما: وهكذا يُمكننا أن نتصوّر بسهولة أنّه إذا تحرَّك كوكب بالطريقة نفسها منذ اللحظة التي خُلِق فيها، فهذا الأمر سيكون وحده كافيًا كي يُكمِل في الوقت الحاليّ الحركة نفسها من دون أيّ تناقص ملحوظ، إذ كلّما كان الجسم أكبر، أمكن له أن يحتفظ مدّة أطول بالتحرّك الذي ترسّخ فيه، وأنّ مدّة تتراوح بين خمسة أو ستّة آلاف سنة التي وُجِد فيها هذا العالَم، لا تعدو كونها دقيقة مقارنة مع ضآلة حجم بلبل.

هذه المقارنة واضحة للغاية. ذلك بأنّ البلبل يُكمل حركته باستمرار، إذا لم يمنعه من ذلك الهواء المحيط به، ولمّا كان صغيرًا، فهو لا يستطيع أن يُقاوم إلّا قليلًا، أي بضع دقائق وحسب. الأمر نفسه يُقال عن تلك النّجوم التي تُكمِل حركتها باستمرار، إذا لم تمنعها من ذلك الأجسام المجاورة لها، لكن لمّا كانت ذات أجسام كبيرة جدًّا، فقد بدا سهلًا للغاية بالنّسبة إليها أن تقاوم الهواء المحيط بها، وأن تقاوم الأجسام الأخرى، وذلك على امتداد آلاف السّنين. في الواقع، كلّما كان الجسم أكبرَ، كان سهلًا بالنّسبة إليه أن يُقاوم الأجسام الأخرى. لقد كان الكاتب شاهدًا على هذا الأمر: استمرّ بلبل أحد الأطفال، بلبل كبير للغاية، في الدوران لمدّة ربع ساعة، وذلك تحديدًا بسبب كبر حجمه. الأمر نفسه يُقال عن النجوم. يُمكننا أن نتأكّد من أنّ البلبل يُقاوم الهواء

وذلك بتقريب يدنا منه: فنحن نلاحظ أنّه يُولِّد هواء، هو نتيجة لمقاومة البلبل، وللحركة التي يعطيها للهواء.

المادّة 150:

لماذا تدور الأرض حول مركزها... بيد أنّ هذا الأمر ليس هو السبب الوحيد الذي يجعل الأرض تدور حول محورها. إذ ما دمنا ننظر إليها على أنّها كانت في ما سبق نجمة ثابتة شغلت مركز دوامة خاصّة في السماء، فينبغي لنا والحال هذه أن نفكّر في أنّها دارت، منذ ذلك الوقت، على هذا النّحو، وأنّ مادّة العنصر الأوّل، التي ظلّت منذ ذلك الحين في محورها، استمرّت في تحريكها بالطريقة نفسها.

أي في الدّاخل، بوصفها قادرة على جعلها تُحرّك الجدران، بالطريقة نفسها نرى أنّ تيّار الهواء الذي نرسله إلى المثانة من شأنه أن يضرب الجوانب، ويجعلها تنتفخ.

الكتاب الرابع

المادّة 23:

في أنّ خفّة مادّة السماء هذه هي التي تجعل الأجسام الأرضيّة ثقيلة

ـ تجدر الإشارة إلى أنّ القوّة التي تنزع مادّة السماء من خلالها إلى الابتعاد عن مركز الأرض، لا يُمكن أن يكون لها تأثيرها، إذا لم يتعلّق الأمر بأن ترتفع بعض أجزائها التي تبتعد عن هذا المركز لتحلّ محلّ بعض الأجزاء الأرضيّة التي تهبط في الوقت نفسه لتأخذ مكانها. إذ ما دام لا يوجد أيّ فراغ حول الأرض إلّا ويُملأ بمادّتها أو بمادّة السماء، وما دامت كلّ أجزاء العنصر الثاني التي تُكوّن مادة السّماء تملك قوّة كهذه... فإنّ إحداها لن تطرد الأخرى من مكانها. لكن كي لا توجد القوّة نفسها على الأرض، عندما يُلفى بعض أجزائها مبتعدًا عن مركزه، فإنّ أجزاء السماء وحدها هي التي يمكنها أن ترتفع لتحلّ محلّها. وعليه، من المؤكّد أنّه ينبغي لها أن ترتفع بدلًا منها، ومن ثمّ أن تجعل تلك القوّة تهبط لتحلّ محلّها. وهكذا لم يتمّ دفع كلّ جسم من الأجسام التي نُسمّيها ثقيلة، نحو مركز الأرض بموجب مادّة السماء بأكملها التي تحيط به، لكنّه دُفِع بموجب أجزاء تلك المادّة التي ارتفعت لتحلّ محلّه وحسب عندما هبط، والتي تُشكّل في مجموعها كتلة أكبر منه.

اعتراض: لكن كلّما كان الجسم صلبًا، ازدادت القوّة التي تبعده عن المركز: ذلكم ما نلاحظه أيضًا في النَّقّافة: فالحجر الذي ترميه يذهب بسرعة أكبر ممّا لو كان خشبًا، لكنّ الأجسام الأرضيّة هي أكثر صلابة، إذًا...

ردّ: إنّي أردّ الحجّة. وذلك للسببين الآتيين:

1 ـ الأجسام الأرضيّة ليست أكثر صلابة من الكرات الصّغيرة في السّماء، بل على العكس، هذه الأخيرة هي أكثر صلابة من الأجسام الأرضيّة، أو على الأقلّ هي صلبة مثلها، وهكذا تتحرّك أسرع منها.

2 ـ لقد قلتُ بأنّ الكرات الصّغيرة هذه تتحرّك أسرع من الأجسام الأرضيّة نفسها، ذلك بأنّ الكرات هذه هي أصغر بكثير، والأرض نفسها هي جسم كبير مع الكثير من التجاويف، والثغرات[1]، الأمر الذي يجعلها تفقد الكثير من حركتها بسهولة، وهي تنقلها إلى جسم آخر، على نحو لا تستطيع معه أن تتحرّك أسرع من تلك الكرات الصغيرة، وهكذا تمضي الكرات الصغيرة هذه أسرع بكثير من الأجسام الأرضيّة، فهي التي تدفعها من الأعلى إلى الأسفل، وتجعلها ثقيلة.

المادّة 27:

لماذا تنزع الأجسام الثقيلة نحو مركز الأرض ـ تجدر الإشارة إلى أنّ

---

(1) مساميّة: Porosité. والمساميّة في الطبيعة والفيزياء وصف للأجسام القادرة على امتصاص السوائل والغازات. كما تعني الثغرات الموجودة في جسم ما، ولعلّ هذا المعنى هو الأقرب إلى القصد الديكارتي هنا.

أجزاء السّماء أيضًا تتحرّك بطرق مختلفة في الوقت نفسه، إلّا أنّها تتّفق، مع ذلك، على التأرجح، ومعارضة بعضها البعض، على نحوٍ يتسنّى لها أن تبسط تأثيرها تمامًا ليشمل كلّ الاتجاهات التي يُمكن أن تمتدّ إليها.

بهذه الطريقة يحافظ الكون بأكمله على التوازن. لكن من الصّعب جدًّا تصوّر هذا الأمر، رياضيًّا وميكانيكيًّا، ونحن لسنا معتادين بما فيه الكفاية على التعامل مع الآلات: من هنا تأتي تقريبًا كلّ الأخطاء في الفلسفة (الطبيعيّة). مع ذلك يُمكننا أن نرى كلّ شيء يتشارك في الهواء أو في ذاك الذي نرسله في المثانة: الواقع أنّ أجزاء هذا الهواء تتشارك على نحو متماثل من أجل تضخيم المثانة، وتوليد الحركات فيها، وتبدو كما لو كانت في حالة توازن، حتّى وإن تخلخلَت بموجب حركات مختلفة.

المادّة 33:

في أنّه هناك ثلاثة أنواع مختلفة من الأجزاء الأرضيّة: تلك التي تملك أشكالًا مُعرقِلة للغاية، وحيث يتوسّع أطرافها بطرق متباينة هنا وهناك، مثل أغصان الشجر، وتلك التي تملك شكلًا ما يجعلها أكثر ضخامة وصلابة،... مثل الحجارة التي لم تُشذَّب، وتلك التي بما هي طويلة ورشيقة، مثل أغصان الأَسل[1] أو العصيّ، وهي ليست مربكة على غرار الأولى، ولا ضخمة مثل الثانية...

---

(1) جنس نباتات عشبيّة تُستعمل أغصانها لصنع السّلال.

اعتراض: لكن لماذا نحن واثقون من الأنواع الثلاثة هذه؟

ردّ: عن طريق الاستدلال، ومن ثمّ أيضًا عن طريق التّجربة التي تؤكّد الاستدلال العقليّ، إذ نرى أنّ الأجزاء المكوِّنة لكلّ الأجسام الأرضيّة تملك أشكالًا كهذه: مستطيلة للمياه، ومتفرّعة للزيت، إلخ.

المادّة 125:

كيف تجتمع أجزاء الكأس معًا؟ - تجدر الإشارة إلى أنّه عندما يتواجه جسمان معًا، تملك أسطحهما امتدادًا ما، فإنّه ليس بمقدورهما أن يقتربا بقوّة واحدهما من الآخر، بحيث يبقى القليل من الفراغ بينهما يملؤه العنصر الثاني، لكن عندما يُصَبّ واحدهما بشكل مائل على الآخر، يُمكن لأسطحهما، والحال هذه، أن تلتصق بعضها ببعض.

اعتراض: لكنّهما سيتواجهان معًا أيضًا، ولو عن طريق جزء آخر وحسب. وبعد، كيف يُمكن جسمان في حالة سكون إزاء بعضهما البعض، أن يلتصقا معًا التصاقًا شديدًا، على الرّغم من أنّه بإمكاننا بسهولة أن نحرّكهما وأن نفصلهما؟ فما هو السّبب؟

ردّ: عندما نحرّكهما، وندفعهما في خطّ مستقيم، فإنّ كرات العنصر الثاني الصّغيرة التي توجد بينهما لا تتلقّى أيّ دَفْعٍ، لكن عندما نحرّكها بشكل مائل ومتعرّج مثل Σ (وهكذا تتحرّك الكأس بداية بسرعة كبيرة من هنا ومن هناك، عندما تكون ساخنة، ومن ثمّ تتباطأ عندما تأخذ بالبرودة، وختامًا تتوقّف، عندما تُصبح باردة)، فبوسعها أن تُبْعِد الكرات

الصغيرة، وأن تلتصق معًا، ولا تُشكّل سوى جسم واحد متّصل وثابت بعيدًا من السكون.

اعتراض: لكن يُمكنني أن أُحرِّك أجزاء صغيرة بيدي بسهولة، ولكنّني أراها الآن ثابتة؟

ردّ: إذا كان بإمكانك ذلك، وإذا كانت حركة يدك محقّة في كون هذه الأجزاء ثابتة، فإنّها لن تكون كذلك. لكنّنا أظهرنا بما فيه الكفاية في الكتاب الثاني (المادة 63) أنّ هذا الأمر مستحيل. الواقع أنّ الجزء من يدك الذي يمسس أجزاءَ جسمٍ قاسٍ هو أكثر نعومة منها، ومن ثمّ لا يُمكنها أن تُحرّكها. مع هذه المبادئ تُفسَّر طبيعة الكأس، التي من الصعب جدًّا أن تُفسَّر بطريقة أخرى، بسهولة تامّة.

إليكم المادّة 63: *من أين تأتّى لأجسام صلبة للغاية أن توجد، على نحوٍ لا يُمكنها معه أن تنقسم بأيدينا، على الرّغم من أنّها أصغر منها؟*

مقالة الطريقة

«العقل [1] هو أعدل الأشياء توزّعًا بين النّاس، لأنّ كلّ فرد يعتقد أنّه قد أوتي منه الكفاية...» [2]

اعتراض: لكنْ، كثر هم الناس الذين يملكون عقلًا بليدًا، وغالبًا ما يتمنّون لو أنّهم امتلكوا عقلًا أفضل وأكثر كمالًا.

ردّ: أعترف بهذا الأمر. الواقع أنّ العديد من الناس يعتبرون أنفسهم أقلّ شأنًا من الآخرين، لجهة العقل، والذاكرة، إلخ. لكن لجهة الحكم، فإنّ كلّ واحد منهم يُفكِّر ببراعة: نحن دائمًا جاهزون لإبداء الرأي، ونعتقد أنّ جميع الناس متساوون في هذا الأمر. ذلك بأنّ جميع الناس يُسَرّون بآرائهم: بقدر ما تكثر العقول، تكثر الآراء. وذلكم بالضبط ما عناه الكاتب هنا بالعقل.

«لقد درستُ قليلًا، وأنا في سِنيّ الحداثة، من بين أقسام الفلسفة المنطق... ولكنّني عندما اختبرتها، تبيّن لي، فيما يتعلّق بالمنطق،

---

(1) «في الأصل: le bon sens، أو العقل، وهو القوّة اللازمة لإجادة الحكم، أي لتمييز الحقّ من الباطل. ديكارت، مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، الجزائر، دار موفم للنشر، تعليق جميل صليبا، ص 11.

(2) المرجع نفسه، ص 3.

أنّ أَقْيِسَتَهُ وأكثر تعاليمه الأخرى، لا تنفع في تعليم الأمور بقدر ما تعيننا على أن نشرح لغيرنا من النّاس ما نعرفه منها، أو هي كصناعة لول[1] تُعيننا على الكلام بدون تفكير على الأشياء التي نجهلها»[2].

ذلكم هو بالأحرى الديالكتيك، ذلك بأنّه يُعلّمنا كيف نُطيل الكلام عن كلّ شيء، في حين أنّ المنطق يُقدّم براهين على كلّ شيء. هكذا يُطيح الديالكتيك بالعقل السليم بدلًا من أن يُثبّته. ذلك أنّه بإرباك الرّوح، وتضليله من خلال أمور مبتذلة، ومسائل خارج الأشياء الطبيعيّة، يتمّ صرفه عن طبيعة الأشياء نفسها. وذلكم ما مارسه كثيرًا السيّد فويت Voët، فهو لم يفعل في كتبه سوى أنّه أطلق أحكامًا، وقرّر بكلّ ثقة أنّ الأمور تجري «هكذا وهكذا»، وأَكْثَرَ بشكل مفرط من الاقتباسات من المؤلّفين.

«إنّ هذه السّلاسل الطويلة من الحجج البسيطة والسّهلة، التي تعوّد علماء الهندسة استعمالها للوصول إلى أصعب البراهين، أتاحت لي أن

---

(1) ورد في حاشية المترجم: «ريمون لول Raymond Lulle، راهب فرنسيسكانيّ (1235ـ1315)، وهو مؤلّف كتاب الصناعة المشتمل على حقيقة المسيحيّة، والردّ على منكريها، وقد بالغ تلاميذ لول في هذه الصناعة حتّى قلبوها إلى آلة يبرهنون بها على كلّ شيء. وممّا هو جدير بالذكر أنّ ديكارت اجتمع بأحد هؤلاء التلاميذ عام 1619 في نزل بدوريخت Dorecht، فوجد لسانه أعلم من دماغه، لأنّه كان يفتخر بأنّه يستطيع أن يتكلّم ساعة كاملة في أيّ موضوع، وأنّه يستطيع أن يجيئك في الساعة الثانية بكلام مضاد للأوّل في الموضوع نفسه، وهكذا دواليك». المرجع نفسه، ص 27.

(2) المرجع نفسه، ص 21.

أتخيّل أنّ جميع الأشياء التي يُمكن أن تقع في متناول المعرفة الإنسانيّة تتعاقب على صورة واحدة» [1].

اعتراض: لكن ألا يجري الأمر بالصّورة نفسها في اللاهوت، حيث كلّ شيء أيضًا هو نتيجة وعلاقة؟

ردّ: نعم، من دون أدنى شكّ، لكن ليس بمقدورنا أن نتناول علاقة هذه الحقائق في ما بينها، وأن ندركها، ذلك بأنّها تتعلّق بالوحي. وبالتّأكيد ينبغي لنا ألّا نخضع اللاهوت إلى الاستدلالات، كما نستعملها في الرياضيّات[2]، ومن أجل فهم حقائق أخرى، إذ إنّه يفلت من متناولنا، أضف إلى ذلك أنّه من الأفضل المحافظة على بساطته، وإذا تناهى إلى علم المؤلّف أنّ أحدًا ما سينقل استدلالات فلسفته إلى اللاهوت، وأن يسيء استعمال هذه الفلسفة، فإنّه سيندم على الجهد الذي بذله في سبيلها. نحن نستطيع، من دون شكّ، بل ينبغي لنا، البرهنة على أنّ حقائق اللاهوت لا تنفر أبدًا من الحقائق الفلسفيّة، لكن يجب علينا ألّا نخضعها البتّة إلى اختبارنا. ولذلك قلّة هم الذين تحدّثوا عن المذاهب والبدع مع لاهوتها، بل أريد القول مع مدرستها (Scolastique)، التي ينبغي حظرها. وبعد، أيّ حاجة تدعونا كي نتكبّد كلّ هذه المشاكل،

---

(1) المرجع نفسه، ص 22.

(2) «المعرفة الرياضيّة هي المثل الأعلى للمعرفة، ووحدة العلوم عند ديكارت لا تنفصل زمانيًا ولا منطقيًا عن شمول الطريقة لجميع المعارف البشريّة». المرجع نفسه، ص 29. في هذا السياق يمكن أن نفهم رفض ديكارت إسقاط الاستدلالات الرياضيّة على اللاهوت، نظرًا للاعتبارات المذكورة أعلاه.

إذا كنّا نرى أنّ الأرواح البسيطة، والريفيّين يُمكن أن يفوزوا بالسماء مثلنا تمامًا؟ ينبغي، يقينًا، لهذا الأمر أن يُنبّهنا لضرورة امتلاك لاهوت بسيط مثلهم، عوضًا عن مضايقة النصوص بالكثير من المجادلات، ناهيك بإفساد المعنى، والإفساح في المجال أمام النزاعات، والمعارك، والحروب، إلخ.، لا سيّما أنّ اللاهوتيّين اعتادوا على حبك كلّ أنواع القصص حول لاهوتيي الطائفة الأخرى، وإلى تأثيمهم، إلى حدّ أنّ فنّ التأثيم قد غدا مألوفًا جدًّا لديهم، إذ بالكاد يستطيعون، حتّى وإن كانوا لا يُلاحظون ذلك، أن يفعلوا شيئًا سوى أن يؤثّموهم.

«لم أجد كبير عناء في البحث عن الأمور التي يجب الابتداء بها، لأنّني كنت أعرف من قبل أنّ الابتداء إنّما يكون بأبسط الأشياء، وأسهلها معرفة. ولمـّا رأيت أنّ بين الذين بحثوا من قبل عن الحقيقة في العلوم، لم يستطع أحد غير الرياضيّين أن يهتديَ إلى بعض البراهين، أي إلى بعض الحجج اليقينيّة والبديهيّة، لم أشكّ أبدًا في أنّ ذلك لم يتيسّر لهم إلّا عن طريق الأمور التي عالجوها، ولم أؤمل منها أيّ فائدة أخرى سوى تعويد عقليّ مؤالفة الحقائق البديهيّة، ونبذ الحجج الباطلة»[1].

إنّها ميزة لا يُمكن استخلاصها من الرياضيّات المألوفة، فهذه الرياضيات التي لا تكمن البتّة إلّا في قصّة ما، وفي تفسير المصطلحات، وفي كلّ الاشياء التي يُمكن تعلُّمها بسهولة عن طريق الذاكرة، ولذلك يُمكن القول بأنّ الذاكرة هي التي تُثقّف، وليس الذكاء. وعليه، كي

---

(1) ديكارت، مقالة الطريقة، مرجع سابق، ص 23.

تتكرّس الرياضيّات هذه، فإنّه يلزمها العلم الرياضيّ نفسه، الذي لا يُمكن العثور عليها في الكتب. الحق أنّ الممارسة تنقصها، ناهيك بشيء من الفنّ. الواقع أنّ الكاتب لم يكن يملك كتبًا، لذا كان عليه أن يُعلِّم نفسه بنفسه، وقد أبلى، في هذا الأمر، بلاءً حسنًا. لكن لا يملك الناس جميعًا القدرة نفسها: يلزم شرط أساسيّ، ألا وهو امتلاك الذهنيّة الرياضيّة، وشَحْذُها أيضًا عن طريق الممارسة. يجب أن ننتفع بهذا الأمر من علم الجبر. لكنّنا سنجد صعوبة كبيرة هنا في أن نستخلصها من دون مُعلِّم، أو على الأقلّ أن نرتضي السّير خطوة خطوة على هَدي المسارات التي خطّها لنا الكاتب في الهندسة، إذا أردنا أن نكتسب مهارة حلّ أيّ مسألة، وحتّى ابتكارها، كما فعل فرنسيٌّ في باريس. كذلك نحن بحاجة إلى دراسة الرياضيّات من أجل إيجاد أشياء جديدة في العلوم الرياضيّة وفي الفلسفة. لكن، من أجل فهم مؤلّفات الكاتب الفلسفيّة، لسنا بحاجة إلى العلوم الرياضيّة، باستثناء - ربّما - بعض المواضع في مبحث انكسار الضوء، التي هي مباحث رياضيّة. في ما يتعلّق بالمسائل البسيطة، التي يطلب إلينا الكاتب أن نعالجها، فهي من قبيل طبيعة المثلّث، وخصائصه، على سبيل المثال، وأشياء أخرى مماثلة، تستحقّ الاهتمام، والدراسة المعمّقة. والحال أنّ الرياضيّات تُعوِّد الرّوح على تعرّف الحقيقة، ذلك بأنّنا نجد فيها استدلالات صارمة لا يُمكننا أن نجدها في أيّ مكان آخر. وعليه، عندما نُعوِّد روحنا مرّة على الاستدلالات الرياضيّة، فإنّنا نجعله صالحًا للبحث عن حقائق أخرى، إذ لا توجد في كلّ مكان سوى صورة واحدة

للاستدلال. بعض النّاس، الذين يُظهرون براعة في الرياضيّات، هم مع ذلك أقلّ حظًّا في الفيزياء. الحقّ أنّ هذا الأمر يحصل، ليس لأنّ الاستدلالات يشوبها خلل، بل لأنّها عالجت مسائل رياضيّة، وهذا الاستدلال لم يتمّ عن طريق رموز الجبر، بل عبر تخيّل الأشكال الهندسيّة، فهم لم يفعلوا شيئًا إلّا بمعيّة هذه الطريقة في التخيّل، وهذه الطريقة ليس مكانها الفيزياء، لذا لا يُظهرون تألّقًا واضحًا فيها.

وأكثر، تُعوّد الرياضيّات الرّوح كذلك على تمييز الاستدلالات الصّحيحة والمُبرهنة، من الاستدلالات المحتملة والخاطئة. على اعتبار أنّنا إذا لم نستند، في هذا العلم، إلّا على الاحتمالات، فهذا يؤدّي إلى التعليم الخاطئ، ويقود إلى العبث. سنرى كذلك من أين يتأتّى أيّ برهان: فهو لا يتأتّى ممّا هو محتمَل (هنا المحتمل مساوٍ للخطإ)، بل يتأتّى ممّا هو يقينيّ فقط. وعليه، إذا لم يمارسها الفلاسفة على هذا النّحو، فلن يكون بمقدورهم أبدًا أن يُميّزوا في الفلسفة وفي الفيزياء البراهين الصحيحة من الحجج المحتملة، ولذلك لا تدور جدالاتهم في الأعمّ الأغلب إلّا حول الاحتمالات، ذلك لأنّهم لا يعتقدون أنّه يُمكن أن يكون هناك، أي في علوم الواقع، مكان للبراهين.

من هنا اعتقد الريبيّون أنّ وجود اللّٰه لا يُمكن البرهنة عليه، وكثر هم أيضًا الذين يعدّون هذا الوجود على هذا النحو، مع العلم أنّه، على العكس، يُمكن أن يُبرهن، بل يُمكن البرهنة عليه (على غرار كلّ الحقائق الميتافيزيقيّة) بكمال ومتانة يفوقان البراهين الرياضيّة،

ذلك بأنّنا إذا أثرنا الشكّ لدى علماء الرياضيّات في كلّ ما شكّك فيه الكاتب في الميتافيزيقا، فإنّنا حتمًا لن نستطيع أن نُقدّم أيّ برهان رياضيّ، مع العلم أنّ الكاتب قدّم براهين ميتافيزيقيّة. وعليه، إنّ البراهين الأخيرة هذه هي أكثر يقينيّة من البراهين الرياضيّة. تجدر الإشارة إلى أنّ الكاتب جهد، في كلّ مكان، في استخدام البراهين الرياضيّة (كما نُسمّيها عادة) في فلسفته، على الرّغم من أنّه لن يكون بمقدور أولئك الذين ليس لديهم إلمام بالرياضيّات، أن يقفوا على دقائقها.

«كان عليَّ أن أضع لنفسي أخلاقًا مؤقّتة لا تشتمل إلّا على ثلاث قواعد أو أربع، أُريد الآن أن أُطْلِعَكم عليها» [1].

لا يُحبِّذ الكاتب أن يكتب حول الأخلاق[2]، لكنّه ألفى نفسه مُجبرًا، بسبب مُدّعي المعرفة، وأناسٍ من هذا النّوع، على إضافة هذه القواعد، علاوة على ذلك، قيل عنه بأنّه رجل لا يعتنق ديانة، ولا يعرف إيمانًا، لذا أراد من خلال طريقته أن يقلب كلّ هذه المفاهيم [الخاطئة].

«لكنّنا إذا كنّا لا نعلم أبدًا أنّ كلّ ما فينا من وجود وحقّ إنّما يأتي من

---

(1) المرجع نفسه، ص 31.

(2) «الأخلاق كالطبّ والميكانيك تستلزم معرفة بالعلوم الأخرى، فهي إذن تاج العلوم. ولكنّ ديكارت لم يستطع وضع أخلاقه النهائيّة لأنّه لم يستطع إتمام طبيعيّاته. ومع ذلك فإنّ القواعد التي ذكرها في هذا المقال تدلّ على أخلاقه النهائيّة، ولو أتمّ مذهبه في الأخلاق، لما نقض هذه القواعد المؤقتة. وكلّ قاعدة من الأخلاق المؤقتة مطابقة لمبدإ نظريّ من الأخلاق النهائيّة». المرجع نفسه، ص 39 ـ 40.

موجود كامل وغير متناهٍ، فمهما تكن أفكارنا واضحة[1] *ومميّزة*[2]*، فإنّه لا يُمكن أن يكون لدينا أيّ دليل يُثبت لنا أنّها يُمكن أن تتّصف بكمال الحقيقة»*[3].

في الواقع، إذا تجاهلنا أنّ كلّ حقيقة يرجع أصلها إلى الله، فإنّه لن يكون بمقدورنا أن نعلم أنّ أفكارنا صحيحة، وأنّنا لا نُخطئ بشأنها، على الرّغم من وضوحها الشّديد: على الأقلّ عندما لا نوجّه عنايتنا شطرها، أي عندما نتذكّر أننا أدركناها بوضوح وتميّز وحسب. أضف إلى ذلك، أنّه لا يُمكننا التشكيك فيها، عندما نوجّه عنايتنا شطرها، حتّى من دون معرفة أنّ الله موجود. بخلاف ذلك، لا نستطيع البرهنة على وجود الله.

«ما من إنسان قطّ، حتّى بين الذين يحترفونه (علم الطبّ)، لا يُقرّ بأنّ ما عُلِمَ منه ليس شيئًا يُذكَر تقريبًا، بالقياس إلى ما بقيَ غير معلوم، وأنّه من المستطاع التخلّص من عدد لا نهاية له من الأمراض بدنيّة كانت أو نفسيّة، بل ومن ضعف الشّيخوخة، إذ عُرِفَت أسبابها معرفة كافية، وعُرِفت جميع الأدوية التي زوّدتنا بها الطبيعة»[4].

---

(1) «وضوح الفكرة: هو الأثر الذي يُحدثه إدراك تلك الفكرة نفسها إدراكًا مباشرًا عندما تكون حاضرة في الذهن، وضدّه الغموض. وهو تذكّر إدراكنا السابق لمضمون الفكرة. وكلّما كان التذكّر أكذب كان الغموض أشدّ». المرجع نفسه، ص 28.

(2) «تميّز الفكرة هو اشتمالها على جميع العناصر بها، وعدم اشتمالها على أيّ عنصر لا يخصّها». المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص 50.

(4) المرجع نفسه، ص83.

هل كان الإنسان خالدًا قبل السّقوط، وكيف؟ ليس من مهمّة الفيلسوف التحرّي عن هذا الأمر، بل ينبغي ترك هذه المهمّة للاهوتيّين. كيف أمكن، كذلك، للناس قبل الطوفان أن يطيلوا أمد حياتهم؟ ذلكم أيضًا ما يتخطّى [قدرة] الفيلسوف. ربّما قام اللّه بهذا الأمر عن طريق معجزة، وعن طريق أسباب فوق ـ طبيعيّة، أي من دون أسباب فيزيائيّة. وأكثر، ربّما كانت تملك، قبل الطوفان، تكوينًا مغايرًا، بحيث جعلها الطوفان عرضة للكثير من العيوب. الواقع أنّ الفيلسوف لا ينظر إلى الطّبيعة ولا إلى الإنسان إلّا وفقًا للوضعيّة الحاليّة، وينبغي له ألّا يبحث في أسباب الماوراء: فهذا الأمر يتخطّى قدرته.

لكن يُمكن إطالة الحياة البشريّة[1]، إذا عرفنا الآليّة التي تُمكّننا من القيام بذلك، إذ لا يوجد شكّ في هذا الأمر. بإمكاننا أيضًا أن نُطيل حياة النباتات، وأن ننمّيها، لأنّنا نعرف تكوينها، فلماذا لا يُمكننا القيام بالأمر نفسه مع الإنسان؟ لكنّ الوسيلة الفضلى لإطالة الحياة، والقاعدة التي يجدر اتّباعها من أجل نظام غذائيّ جيّد، هو العيش وتناول الطّعام، ومن أجل كلّ شيء آخر، تمامًا كما تفعل المواشي: كلّ طعام نجد فيه مذاقًا هو طعام مفيد لنا، لكن بمقدار ما نتذوّقه نحن وحسب.

اعتراض: تنجح الطريقة هذه، من دون شكّ، إذا كان الجسم معافى،

---

(1) «كان ديكارت شديد الاهتمام بإطالة عمر الإنسان، وشاع في القرن السابع عشر أنّه كان يريد أن يُعمّر خمس مائة سنة باتّباع نظام موافق للطبيعة، ولكنّه لمّا امتدّ به العمر أضاع الكثير من أمواله، فعزّى نفسه أنّه إذا عجز عن إبطال الموت، فهو قد نجح على الأقلّ في إبطال الخوف من الموت». المرجع نفسه، ص 99.

ومستعدًّا لها، حيث شهيّته منتظمة كما ينبغي، هذه الشهيّة التي لا يشعر بها إلّا أصحاب الجسد السويّ، وليس المرضى.

ردّ: خطأ فادح. حتّى عندما نكون مرضى، فإنّ الطّبيعة تبقى مع ذلك دائمًا هي نفسها. يبدو أنّها لم تُصبنا بالمرض، إلّا كي ننهض أكثر صحّة، وكي تضعنا في وضعيّة نحتقر معها كلّ ما يتعارض مع الصحّة، وكلّ ما يُقوّضها، لكن ينبغي من أجل ذلك الإنصات لها. ربّما إذا سمح طبيب لمرضاه بتناول الأغذية، والمشروبات، التي غالبًا ما يُطالبون منها، فإنّ صحّتهم ستُستعاد على نحو أفضل بكثير من تناول العقاقير التي تُسبّب الغثيان، وذلكم ما تثبته التّجربة أيضًا. الحقّ أنّ الطبيعة تتوصّل، في حالات كهذه، إلى تجديد نفسها: فهي تملك تمامًا وعيًا داخليًّا بحالتها، وتعرفها على نحو أفضل بكثير من الطبيب الذي لا يرى سوى الظاهر.

اعتراض: لكن هناك عدد غير متناهٍ من الأغذية! فكيف يتمّ الاختيار من بينها؟ ووفق أيّ ترتيب يجري تناولها؟

ردّ: ذلكم ما يعود للتجربة أن تعلّمنا إيّاه. في الواقع، نحن نعلم دائمًا ما إذا كان غذاء ما ينفعنا من عدمه، وذلكم ما يُمكنه أن يخبرنا على الدوام عن المستقبل: هل ينبغي لنا أن نتناوله مجدّدًا أم لا، وبالصورة نفسها، وبالترتيب نفسه؟ على نحو تصحّ معه مقولة تيبريوس[1] (أنا أعتقد بدلاً

---

(1) تيبريوس يوليوس قيصر أوغسطس، (42 ق.م ـ 37م). هو الإمبراطور الروماني الثاني (14م ـ 37م)، وكان ابناً لأوغسطس بالتبني.

من كاتو[1] أنّ شخصًا في الثلاثين من عمره ينبغي أنه ليس بحاجة إلى طبيب، إذ يُمكن لأيّ شخص في هذا العمر أن يعرف بنفسه على نحو كافٍ، ما هو مفيد له، وما مضرّ به، وأن يكون كذلك طبيب نفسه.

أمستردام، 20 نيسان 1648.

(1) كاتو الأكبر Caton: ماركوس بورسيوس كاتو أو كاتو الأكبر (تفريقًا له عن حفيده كاتو الأصغر) أو كاتو الحكيم أو كاتو الرقيب، هو سياسي عاش في روما القديمة، اشتهر بسياسته المحافظة ومعارضته الشديدة. كاتو الأصغر: «ماركوس بورسيوس كاتو أوتيسنسيس (95 ق م، روما ـ 46 ق م، أوتيك) أو كما يُعرَف عادةً كاتو الأصغر (تفريقًا له عن جده كاتو الأكبر) كان سياسياً بارزاً عاش في الفترة المتأخرة من عهد الجمهورية الرومانية، ورائداً للفلسفة الرواقية. كان كاتو الأصغر مشهوراً بخطابته، وهو يُعرَف على نطاقٍ واسع كذلك لعدائه الشديد والطويل مع يوليوس قيصر الذي قادَه إلى حتفه، وكذلك لشرفه ورفضه التام للرشاوى ومحاربته للفساد الذي كان سائداً في عصره». من الواضح أنّ المقصود بمقولة تيبريوس هو كاتو الأصغر. انظر ويكيبيديا.

ثبت بأبرز المصطلحات

1 ـ عَرَض: **Accident**

2 ـ النّفس: **Ame**

3 ـ الم ؤءرئحمول/ الصفة: **Attribut**

4 ـ البديهيّة: **Axiome**

5 ـ الدّور المنطقيّ (الحلقة): **Cercle**

6 ـ التصوّر: **Concept**

7 ـ الجسم: **Corps**

8 ـ الاقتران: **Contiguité**

9 ـ المتّصل: **Continu**

10 ـ الجائز: **Contingent**

11 ـ المدرسة: **École**

12 ـ الفاهمة/ الذهن: **Entendement**

13 ـ الرّوح: **Esprit**

14 ـ ماهيّة: **Essence**

15 ـ الكينونة: Être.

16 ـ الوجود: Existence

17 ـ المقدار: Grandeur

18 ـ التخيّل: Imagination

19 ـ التضمّن: Implication /Implicance

20 ـ اللامحدود: Indéfini

21 ـ اللامتناهي Infini

22 ـ الحدّ الأكبر: Majeure

23 ـ الجهة: Mode

24 ـ الكامل والكمال: Parfait

25 ـ الكيف: Qualité

26 ـ استدلال: Raisonnement

27 ـ التمثيل والتّمثُّل: Représentation

28 ـ الريبيّة/ الريبيّ: Scepticisme / sceptique

29 ـ النّظر: Spéculation

30 ـ جوهر: Substance

31 ـ القياس: Syllogisme